DIE MAGISCHE BIBLIOTHEK

ZWEITER BAND

DAS PROBLEM DER MAGIE

UND DIE

PSYCHOANALYSE

VON

LEO KAPLAN



IM MERLIN-VERLAG / HEIDELBERG

DIE MAGISCHE BIBLIOTHEK

ZWEITER BAND


INTERNATIONAL
PSYCHOANALYTIC
UNIVERSITY
DIE PSYCHOANALYTISCHE HOCHSCHULE IN BERLIN

DAS PROBLEM DER MAGIE

EINE ETHNOPSYCHOLOGISCHE UND PSYCHOANALYTISCHE UNTERSUCHUNG

VON

LEO KAPLAN



IM MERLIN-VERLAG / HEIDELBERG



DRUCK VON MÄNICKE & JAHN A.-G. / RUDOLSTADT

VORWORT

In der magischen Welt scheinen Netze phantastisch willkürlicher Beziehungen alle Wesenheit zu umspinnen. Dinge wirken aufeinander durch irgend etwas ihnen Anhängendes. Das eine geht in das andere über, ist vielmehr dies andere. Jemand kann sich hier und irgendwo anders zur selben Zeit befinden. Ich bin Er, und bin der Schöpfer und die Schöpfung zugleich. Und so scheint das magische Denken ein Weltbild abzugeben, „in dem so alles ineinander schwimmt", so daß sich daraus eben die rechte Atmosphäre ergibt, die der Zauber braucht, „um die Dinge zu beschleichen, von fern her das eine im andern zu erfassen und zu bezwingen". Man läßt nämlich „nach Willkür und Behagen die Phantasie von Einfall zu Einfall ihr Spiel treiben".

Mit dieser beliebten Phrase will man eine uns fremd gewordene Welt abtun. Bewegt sich das Denken und Handeln des Primitiven in den Geleisen der Willkür, so kann es gar nicht Objekt wissenschaftlicher Forschung werden, und es ist unbegreiflich, wozu und wie man darüber dicke Bände schreiben kann! Denn die Wissenschaft sucht die Gesetzmäßigkeit auszuspüren, die das scheinbare Chaos beherrscht; Gesetzmäßigkeit und Willkür sind aber unvereinbar miteinander.

Die moderne Ethnologie hat bereits viel Licht in das dunkle Gebiet der Magie hineingebracht. Es ist ihr gelungen, rätselhafte Gedankengänge in ihrem inneren logischen Aufbau begreiflich zu machen, sowie verschiedene magische Handlungsweisen aus gewissen Denkvoraussetzungen zu begründen. Sie hat nur noch nicht einsehen können, daß alle magischen Gedankengänge einem Zentralpunkt zustreben, aus dem sie restlos begriffen werden können. Und dieser Zentralpunkt alles magischen Denkens und Tuns ist der Nar-

zißmus, d. h. der Zustand der Eigenliebe. Der Narzißt, der sich selbst Liebende, ist zugleich Subjekt und Objekt, Ich und Er. Er ist sich selbst das höchst Vollkommene und Wertvolle, und schreibt sich darum eine göttliche Allmacht zu. Kein Wunder, daß er zugleich der Schöpfer und die Schöpfung, Gott und Kreatur, sein, und Raum und Zeit überspringen und alles mögliche (nach unseren Begriffen wohl unmögliche) bewirken kann. —

Das vorliegende Werk sucht diesen Zusammenhängen systematisch nachzugehen. Es stützt sich auf die Ergebnisse der modernen Ethnologie, besonders auf die epochemachenden Arbeiten K. Th. Preuß', ordnet aber diese Ergebnisse einer psychoanalytischen Betrachtungsweise unter.

Die Psychoanalyse hat es verstanden, in der Neurose und im Wahn, sowie im Traume und den verschiedenen Entgleisungen des Alltags, also in den Gebieten des „Unsinns", den „Sinn" herauszulesen. Sie wird uns darum als sicherer Wegweiser auch auf dem Gebiete der Magie verhelfen, den „Sinn im Unsinn" zu finden. —

Die magischen Denkweisen bilden eine Vorstufe des religiösen Denkens, sind zum Teil auch noch jetzt dort erhalten geblieben. Das Studium der magischen Welt ist darum ein gutes Mittel, auch die religiöse besser zu verstehen. Insbesondere aber ist die magische Denkweise noch lebendig geblieben im sogenannten Aberglauben des Volkes unserer Tage. —

Das Werk ist zwar streng wissenschaftlich gehalten, ich war aber bestrebt, einem allgemein gebildeten Leserkreis (nicht nur dem Spezialisten) verständlich zu bleiben.

Zürich, im Februar 1927.

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITENDE BEMERKUNGEN.

Die primitiven Religionen sind bekanntlich stark mit magischen Gedanken durchsetzt. Und auch in den „höheren" Religionen fehlen nicht magische Elemente. So z. B. die Taufe, die eigentlich einen Wiedergeburtszauber darstellt[1].

Man hat aber mit Recht auf den prinzipiellen Unterschied hingewiesen, der zwischen Magie und Religion (wenigstens im heutigen Sinne des Wortes) besteht. Der Magier vertraut auf die Wirkungskraft seiner Manipulationen und sucht durch sie, wenn er sie gegen einen Gott anwendet, diesen zu dieser oder jener Leistung zu zwingen. Der religiöse Mensch aber will durch die bestimmte Kulthandlung, Opfer, Kasteiung, Gebet, den Gott überreden, ihn sich geneigt machen, wohlwollend stimmen[2]. Der Magier wähnt sich allmächtig genug, um auch feindlichen bösen Kräften die Stirne zu bieten: durch die zauberische Handlung wird er sie im Zaume halten und sie noch in den eigenen Dienst zwingen können. Der religiöse Mensch dagegen ist demütig, gottesfürchtig, denn Gott ist der Allmächtige. Das Religiöse scheint somit aus der Überwindung des Magischen entstanden zu sein.

Diese Überwindung des Magischen ist mit einer gewissen Umdeutung der magischen Handlung verbunden. So sagt z. B. Preuß: „Man sieht z. B. im Codex Borgia (S. 53) Quetzalcouatl und Macuilxochitl sich mit dem spitzen Knochen ins Bein stechen, das Blut spritzt auf die Erde, und sofort kommen aus ihr dicke Maiskolben zum Vorschein. Das Blutentziehen, das uns und schließlich auch den Mexikanern als eine bloße Bußübung erscheint, um die Götter dadurch günstig zu stimmen, ist ursprünglich . . . ein Zaubermittel, das unter anderem das Wachstum der Pflanzen bewirkt, und deshalb wenden es auch die mexikanischen Götter an."

„Blutentziehen, Fasten und andere Kultübungen waren zunächst Mittel, um einen Zauber auf das Wachstum u. dgl. auszuüben, bzw. die menschliche Zauberkraft zu erhöhen. Nach Auftreten des Animismus bzw. nach der Konzeption eines ‚Gottes' zauberte dieser Gott auf dieselbe Weise wie die Menschen durch Vergießen seines Blutes u. a., während die entsprechenden menschlichen Übungen aufhörten, direkte Zaubermittel zu sein, und zu Kulthandlungen gegenüber der Gottheit wurden[3]."

In der Religion wird also die magische Kraft an die Gottheit abgetreten, und die frühere zauberische Handlung selbst, soweit sie noch geübt wird, bekommt den Charakter einer bloßen Bußübung[4].

Nun könnte man meinen, daß, wenn auch die zauberische Handlung in einer späteren Epoche der religiösen Entwicklung zur bloßen Bußübung herabsinkt, sie vielleicht in ihrem Ursprunge dennoch irgendwie mit dem Götter- und Dämonenglauben zusammenhänge. Tatsächlich wird das Ausüben der magischen Kunst bei vielen Völkern, wie auch besonders im europäischen Mittelalter, mit irgendeinem Dämon in Verbindung gebracht. Zu Zeiten war es bekanntlich notwendig, sich dem Teufel zu „verschreiben", um im Besitz der magischen Fähigkeiten zu kommen. Dennoch stellt sich die moderne Ethnologie auf den Standpunkt, daß die Magie mit dem Dämonen- bzw. Geisterglauben nicht notwendig verbunden ist, daß vielmehr die Verquickung von Magie mit diesem Glauben erst auf verhältnismäßig späterer Kulturstufe entstanden sei.

In dem oben angeführten Beispiel aus Mexiko üben die Götter Magie, indem sie sich Blut entströmen lassen. Über die Bedeutung des Blutes in der Magie werden wir in einem späteren Kapitel sprechen. Vorläufig ist uns nur wichtig, die Frage zu beantworten, ob man den Göttern oder den Menschen die Priorität in der Magie zuschreiben muß. Zu diesem Zwecke ist es ratsam, den Hypnotismus mit seinen Praktiken zum Vergleich heranzuziehen. Eine häufige Manipulation der sogenannten „Magnetiseure" in früheren Zeiten war das Handauflegen, verbunden mit einer bestimmten verbalen Suggestion. Nun finden wir in einer altägyptischen Sage die Göttin Isis einen kranken, ohnmächtig gewordenen Knaben heilen,

indem sie ihm die Hände auflegt und den Krankheitsdämonen befiehlt, ihn zu verlassen[5]. Es ist doch klar, daß der Mensch auch sonst hypnotische und suggestive Therapie getrieben haben muß, ehe er eine solche Praxis irgendwelchen übersinnlichen Wesen zuschreiben konnte. Dasselbe müssen wir auch in betreff der Magie annehmen. D. h. der Mensch besaß eine magische Praxis früher, als er sie einem Gotte zuschreiben oder unter seinen Schutz gestellt denken konnte[6].

2. *DIE MAGISCHE DENKWEISE.*

Jede Handlungsweise, die zielbewußt irgendwelche Umänderungen in der Umwelt erwirken will, setzt eine bestimmte Denkweise voraus. Nicht in dem Sinne natürlich, daß der Handelnde in jedem Moment die prinzipiellen Grundlagen seiner Handlungsweise formulieren könnte. Jedenfalls aber muß der Handelnde bestimmte Vorstellungen haben über den Zusammenhang zwischen Mittel und Zweck, zwischen Tun und Erfolg. Auch der primitivste Mensch wird zur Erreichung bestimmter Zwecke nach seiner Meinung zweckdienliche Mittel wählen. Zugrunde eines zweckbewußten Handelns muß eine bestimmte Denkweise liegen.

Der Zaubernde will, wie jeder Handelnde, irgend etwas erreichen. Z. B. will er seinem Feinde Schaden zufügen. Zu diesem Zwecke könnte er seinen Feind durchbohren; eine solche Handlungsweise wäre auch unserer heutigen Denkweise nach dem gesetzten Zwecke vollkommen angemessen. Der Primitive aber greift öfters in solchen Fällen zu einem anderen Mittel, das uns lächerlich scheinen will, er durchbohrt eine Puppe, die den Feind darstellen soll, oder verbrennt Haare, Nägel oder Speisereste, die vom Feinde liegengeblieben sind, in der unerschütterlichen Meinung, dadurch den Tod des Feindes herbeizuführen oder wenigstens einen empfindlichen Schaden ihm zuzufügen. Der so Handelnde setzt hier eine Kausalität voraus, die unserer (naturwissenschaftlich geschulten, realistischen) Denkweise nicht mehr entspricht.

Worin besteht denn diese (nicht realistische, sondern) magische Kausalität? Es ist wichtig zu bemerken, daß nach der Auffassung

1*

des Primitiven dieser Art Kausalität nicht nur die menschlichen Handlungen, sondern auch die objektiven Naturerscheinungen unterworfen sind. So glauben z. B. die Irokesen: „Wenn die Heuschrecke des Morgens zirpt, so verursacht sie dadurch die Hitze des Tages. Diese aber reift das Maiskorn, und so wird die Heuschrecke ‚the coru-ripener', ‚die den Mais zur Reife bringt', genannt. D. h. also, sie hat durch die ihr innewohnende Zauberkraft die Maisernte geschaffen. — Auch die sprachverwandten Tschiroki sagen, wenn um die Sommersonnenwende die Heuschrecke zu singen beginnt, ‚sie hat die Bohnen gebracht', die dann gerade reif werden . . . Eine kleine Eidechse, die in Quellen lebt, verursacht bei den Tschiroki den Regen, wenn sie aus der Quelle kriecht, gleichwie das Tageszeichen ‚Eidechse' bei den alten Mexikanern Wasserüberfluß bedeutet[7]." — Das Zirpen der Heuschrecke ist im Kopfe des Irokesen mit der Hitze des Tages assoziiert; er betrachtet aber diesen Zusammenhang der Vorstellungen als einen Zusammenhang der Dinge der äußeren Welt, d. h. die Regelmäßigkeit im Gedankenablauf wird als sachlicher Zusammenhang angenommen.

Diese Denkweise treffen wir noch im „Aberglauben" der Kulturvölker an. So glaubt man in Nordthüringen: „Einem Kinde darf man zu einem Kleidungsstücke während des ersten Lebensjahres nicht Maß nehmen, weil es sonst leicht sterben könnte und ‚der Tischler ihm Maß nehmen muß' . . . Ein Kind darf man nicht entwöhnen, wenn draußen Schnee liegt oder die Bäume im Frühling im Blütenschmuck stehen; es wird sonst frühzeitig im Leben weißes Haar bekommen[8]." — Weil zwischen „Maßnehmen zu einem Kleidungsstück" und „Maßnehmen zum Zwecke der Anfertigung eines Sarges" eine wenn auch entfernte Gedankenassoziation bestehen kann, kann jenes leicht den Tod des Kindes verursachen. Ebenso kann die weiße Farbe des Schnees oder des Blütenschmucks im Frühling leicht ein frühzeitiges Ergrauen bewirken. Das magische Denken nimmt an, das objektive Geschehen könne nach assoziativer Gesetzmäßigkeit vor sich gehen[9]. —

Wir müssen uns jetzt Rechenschaft verschaffen darüber, unter welchen Voraussetzungen ein Erlebnis A ein zweites Erlebnis B reproduzieren wird. Es ist doch klar, daß A im Laufe des Lebens

mit verschiedenen anderen Erlebnissen B, C, D . . . irgendwie assoziiert war. Wenn nun jetzt A die Reproduktion von B bewirkt, so muß die Assoziation A-B, wenigstens für den jetzigen Zeitmoment, eine bevorzugte sein. Die Frage ist, worin diese Bevorzugung bestehe?

Erstens kann die Bevorzugung allgemeiner Natur sein: durch die Lebensumstände entstehen und kräftigen sich gewisse geläufige Assoziationen, gewohnte Ideenverbindungen. Der Irokese ist daran gewöhnt, das Zirpen der Heuschrecke des Morgens zu hören und dann die Hitze des Tages an sich zu erfahren: das Zirpen der Heuschrecke erinnert ihn darum immer an diese Hitze und er betrachtet jenes als Ursache, dieses als ihre Wirkung. Die Eidechse lebt in Quellen, ist in der Vorstellung des Mexikaners mit Wasser fest assoziiert. Wenn die Eidechse aus der Quelle kriecht, so bringt sie Wasser (Regen), d. h. die Vorstellung „Eidechse“ reproduziert gewohnheitsmäßig die Vorstellung „Wasser“.

Ein weiteres Beispiel: In der Schweiz glaubt man: „In welchem Hause die Kinder genäschig mit dem Messer in den Rahmtopf fahren, bekommen die Kühe geschwollene Euter; denn man sticht auf diese Weise die Kühe ins Euter[10].“ Das Hirtenvolk assoziiert gewohnheitsmäßig den Rahm mit dem Euter der Kühe: sie sind ihm nicht zwei Sachen, sondern eine und dieselbe Sache. Der gestochene Rahm reproduziert die geläufige Vorstellung „Euter und Kuh“.

Das herangezogene Assoziationsgesetz erklärt uns indessen in den betrachteten Fällen die magische Denkweise nicht vollständig. Wenn A die Vorstellung B reproduziert, so sieht man noch nicht ein, wie, d. h. unter Einwirkung welcher Kraft, der assoziative Zusammenhang zu einem sachlichen Zusammenhang werden kann. Wenn die Vorstellung „Rahm“ mit der Vorstellung „Euter“ assoziiert ist, so ist noch damit für uns nicht der Zusammenhang von Rahm und Euter in der Weise gegeben, daß das Stechen des einen das Geschwollenwerden des anderen nach sich ziehen müßte. Es leuchtet also ein, daß „die Assoziationstheorie der Magie bloß die Wege aufklärt, welche die Magie geht, aber nicht deren eigentliches Wesen, nämlich nicht das Mißverständnis, welches sie psychologische Gesetze an die Stelle natürlicher setzen heißt[11]“.

Nun hilft man sich aus der Situation dadurch heraus, daß man die „Dummheit" des Primitiven zur Erklärung der Magie heranzieht. So meint z. B. Vierkandt: „Eine wesentliche negative Bedingung für das Bestehen der Zauberei ist der Mangel an klaren Kausalvorstellungen beim primitiven Menschen. Er hat einen subjektiven und einen objektiven Grund. Einerseits beruht er nämlich auf der Unklarheit und Verschwommenheit des Denkens, anderseits auf dem Mangel hinreichender Sachkenntnis[12]." Derselbe Autor erkennt aber selbst an, daß „die Vorstellung eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen natürlicher und magischer Wirkungsweise ein sehr junges geschichtliches Gebilde (ist), nämlich nicht älter als die mechanische Naturforschung. Noch für Keppler und Baco war sie nicht vorhanden . . .[13]". Wenn solche Männer wie Keppler und Baco noch magisch dachten, wenn ferner auch viele Gebildete unserer Tage, ungeachtet der Fortschritte der modernen Wissenschaft, noch Anflüge magischer Denkweise zeigen, so ist mit der „Dummheit des Primitiven" allein die Sache nicht zu erklären[14].

Ein anderer namhafter Ethnologe, der sich auf diesem Gebiete besonders hervortat, nämlich K. Th. Preuß, sucht das magische Denken mit einer Besonderheit des Primitiven in Verbindung zu setzen. Manche Beobachtungen, meint er, deuten darauf hin, „daß der Primitive eine andere Art der Perzeption hat wie der Moderne, und daß dadurch die magische Zutat leichter vonstatten geht. Es ist die komplexe oder kollektive Vorstellung gegenüber unserer mehr analytischen". „Durch meine Untersuchungen unter den Cora-Indianern in Mexiko kam ich zu dem Schlusse, daß die Auffassung des Nachthimmels und des Taghimmels als Ganzes früher sei als die der Gestirne, weil das Ganze als ein einheitliches Wesen aufgefaßt wurde und die religiösen Vorstellungen, die sich an die Gestirne knüpfen, diese häufig mit dem ganzen Himmel vermischten, also nicht von der Gesamtauffassung frei werden konnten. In ähnlicher Weise wurde die Erde als eine Person, die verschiedenen Arten von Tieren und Gewächsen als je ein Wesen aufgefaßt . . ." „Darin liegt schon der Keim einer nach unseren Begriffen magischen Auffassung, obwohl der Primitive zunächst

nichts weiter als seine komplexe Vorstellung davon hat. Es braucht nur noch die Beziehung auf das Wohl der eigenen Person, die emotionale Seite des Lebens hinzuzutreten. Es ist bekannt, daß der Primitive alles, was in irgendeiner Weise zu seinem Körper gehört hat oder mit ihm in Berührung gekommen ist, nicht gern achtlos liegen läßt und am liebsten bei sich behält, weil er es als einen Teil seiner selbst betrachtet, denn es könnte diesem Teil etwas zustoßen, das den ganzen Menschen in Mitleidenschaft zieht[15]." — In den komplexen Vorstellungen liegt der Keim zur magischen Auffassung: weil der Primitive die einzelnen Dinge nicht auseinanderhalten kann, kommt er zu den uns so wunderbar vorkommenden Schlüssen. Von diesem Standpunkte aus scheint z. B. auch folgender Aberglaube begreiflich zu sein: „Die Wäsche von kleinen Kindern darf man des Nachts nicht draußen hängen zum Trocknen, weil sie sonst keine Ruhe im Schlafe haben[16]." Die Wäsche des Kindes und das Kind werden vom „komplexen" Denken nicht gesondert, sondern als eine Einheit gefaßt; der Wind, der in der Nacht möglicherweise die Wäsche schütteln würde, müßte die Ruhe des Kindes stören.

Die von Preuß beobachtete Eigentümlichkeit des Primitiven, Dinge, die miteinander in Berührung kamen, als ein Ganzes zu fassen, ist aber charakteristisch für die Assoziationsbildung überhaupt. Wir wollen uns vorläufig auf die geläufigen Assoziationen beschränken. Die Assoziationen, die durch Lebensgewohnheiten gestiftet sind, bilden wirklich Totalitäten. Die verschiedenen Momente im Ablaufe einer zur Gewohnheit gewordenen Lebensweise sind durch eine identische Stimmung zur Einheit verschmolzen. Das gilt wie für den Primitiven, der in der kosmischen Wirklichkeit mit ihren zyklischen Erscheinungen gewisse geläufige Assoziationen bildet, so auch für den Menschen unserer Zeit in seinem professionellen Leben. Es bleibt also doch unerklärt, warum eben nur der P r i m i t i v e die durch eine identische Stimmung zur Einheit verschmolzenen Vorstellungen als eine objektive Totalität wähnt.

Und Preuß selbst fühlt die Ungenügenheit seines Erklärungsversuchs. Er gibt zu, daß die Identifizierung verschiedener Dinge, wie sie das magische Denken vollzieht (wie z. B. der Wäsche des

Kindes mit dem Kinde selbst), durch das „kollektive" Denken allein sich nicht erklären läßt. „Das treibende Moment ist immer das magische Interesse; die kollektive Vorstellung macht die Gleichsetzung nur möglich, bewirkt sie aber nicht. Es ist, als wenn das einzelne Objekt gar nicht für sich gesondert betrachtet werden kann, sobald es das magische Interesse erregt, sondern stets die Zugehörigkeit zu anderen Objekten in sich trägt, mit denen es identifiziert wird, so daß die äußere Erscheinung nur eine Art Umhüllung, eine Maske bildet[17]." Das treibende Moment ist also das magische Interesse, die Formen, in denen sich dies Interesse einkleidet, können natürlich sehr verschieden sein. Wir stehen somit wieder am Anfange unseres Problems: wie kommt der Primitive dazu, das Naturgeschehen nach assoziativen Gesetzmäßigkeiten ablaufen zu lassen?

Der Primitive stellt sich anscheinend zur Natur so, als wäre sie er selbst, als wären die verschiedenen objektiven Begebenheiten nur Objektivierungen (Projektionen) seines Innenlebens. Die Grenze zwischen „Geistigem" und Materiellem scheint verwischt zu sein: der Mensch geht in der Natur auf oder nimmt sie in sich auf, das Naturgeschehen ist nur der sichtbare Ausdruck seines Gemütslebens.

Diese Stimmung können wir manchmal bei den Neurotikern noch heutzutage beobachten. So schildert eine Neurotische meiner Beobachtung (wir wollen sie Frl. B. nennen) diesen Zustand folgendermaßen: „Ich empfinde meine Gedanken und Erlebnisse nicht als etwas ‚Gedachtes', sondern ganz materiell. Wenn ich eine Welle denke, so fühle ich mich wie die Welle. Ich zerfließe so ganz in den Dingen . . . Wenn ich Musik höre, so fühle ich mich in eine Geisterwelt versetzt, die Musik erscheint mir als tönende Phantome. Ich fühle mich dann der Natur näher, wie im Walde, ich sehe Wasser usw."

Aus dieser kurzen Schilderung ist doch ersichtlich, daß ein so gearteter Mensch, der „so ganz in den Dingen zerfließt", und die eigenen Gedanken nicht als etwas Gedachtes, sondern „materiell" empfindet, die eigenen Gedankengebilde als objektives Geschehen wahrnehmen muß. Dann muß aber auch umgekehrt ein solcher

Mensch nicht imstande sein, die wirklich objektiven Begebenheiten von den eigenen Ideenverbindungen zu unterscheiden. Denn die Gleichung: Geist = Natur ist umkehrbar und ergibt: Natur = Geist. Und das ist der Sinn der magischen Denkweise: die Natur als ein geistiges (d. h. den assoziativen Gesetzen unterworfenes) Wesen zu betrachten.

Die Stimmung des Zerfließens in den Dingen bringt auch die altindische Philosophie zum Ausdruck. Es heißt z. B. Bṛihadâranyaka-Upanishad I, 4, 1: „Am Anfang war diese Welt allein der Âtman, in Gestalt eines Menschen. Der blickte um sich: da sah er nichts anderes als sich selbst. Da rief er zum Anfang aus: ‚Das bin ich!' . . .[18]."

Der Âtman (das Selbst) sieht überall nur sich selbst, die Welt ist ihm nur eine Widerspiegelung seiner selbst. Der affektive Hintergrund eines solchen Verhaltens zur Welt ist der sogenannte Narzißmus.

Die psychoanalytische Forschung hat uns nämlich dazu geführt, am Anfang der psychosexuellen Entwicklung des Menschen den Autoerotismus zu setzen, wo der Mensch die erotische Lust am eigenen Körper erlebt und sein Interesse an diesem und seinen verschiedenen Funktionen richtet. Am Ende dieser Entwicklung steht der Objekterotismus, wo der Mensch sein erotisches Begehren an die Mitmenschen wendet und seine Interessen für das Objektive rege werden. Dazwischen liegt der Narzißmus (die Eigenliebe), wo der Mensch gleichsam sich selbst nach außen projiziert und zum Liebesobjekt wählt. In der Phase des Narzißmus besetzt der Mensch den Kosmos mit seiner Ichheit, und sieht überall nur sich, und behandelt darum die Dinge, als wären sie nur Ausflüsse oder Entfaltungen seiner selbst, und legt an die Begebenheiten den Maßstab seiner Persönlichkeit an. Daraus resultiert die für die magische Denkweise charakteristische „Verwechslung von Subjektivität und Objektivität", d. h. die Behandlung des objektiven Geschehens nach den assoziativen Gesetzmäßigkeiten. —

Wir gingen in den obigen Betrachtungen von den „geläufigen" Assoziationen aus. Sehr viele Assoziationen, die der magischen Denkweise zugrunde liegen, sind aber nicht als durch Lebensge-

wohnheiten gestiftet zu betrachten. So z. B. in dem oben angeführten Aberglauben aus Thüringen, daß man nicht zu einem Kleidungsstück des Kindes Maß nehmen darf, weil es sonst leicht sterben könnte. Dieser merkwürdige Ideenzusammenhang gibt zu denken!

Man muß nämlich bedenken, daß die Gefühle der Eltern zu den Kindern nicht nur aus Liebe und Zärtlichkeit bestehen. Wir wissen z. B., bei den alten Germanen äußerte sich „das erste und älteste Recht des Vaters gleich bei Geburt des Kindes, er kann es aufnehmen oder aussetzen. Das Neugeborene liegt auf dem Boden, bis sich der Vater erklärt, ob er es leben lassen will oder nicht". „Das Christentum erklärte die Aussetzung für heidnisch und unerlaubt, aber die festgewurzelte Sitte dauerte noch in der ältesten Zeit und wurde in den Gesetzen mit Strafe belegt." „Der Vater konnte seine Kinder, Knaben bis zu erreichter Mündigkeit, Mädchen solange sie unverheiratet waren, verkaufen . . . Dieses Recht war noch im Mittelalter bekannt, wenn auch schon ungeübt[19]." „Die Kinder bereiten den Eltern viel Sorge und Mühe, und, was von noch größerer Bedeutung ist, viel Verdruß. Nicht selten müssen die Eltern sich denken: ‚Ach, wie schön es damals war, als die Kinder noch nicht da waren!'[20]." Dieser anstößige Gedanke wird vielleicht sofort „verdrängt", setzt sich aber in anderer Form durch. Die verdrängte Feindschaft den Kindern gegenüber kann nämlich die Form von übertriebener Ängstlichkeit für ihr Schicksal annehmen. Und so sehen wir das Leben des Kindes in der ersten Zeit mit viel Ängstlichkeit vor verschiedenen bösen Mächten umgeben. Das Kind kann von der „weißen Frau" durch einen „Wechselbalg" ersetzt werden, die „Trud" will ihm die Brustwärzchen aussaugen usw. Und was das Merkwürdigste an der Sache ist, das ist der Umstand, daß die Mutter (wie man in Mähren glaubt) dem Kinde nicht helfen kann, denn sie fällt beim Nahen der Trud in tiefen Schlaf[21]. Die bösen Mächte, die dem Kinde drohen, kommen nicht aus der objektiven Welt, sie sind bloß Projektionen der mütterlichen Feindschaft gegen das neugeborene Kind; daraus erklärt sich ihre Ohnmacht beim Nahen dieser dem Kinde Unheil bringenden Mächte.

Jetzt verstehen wir den Thüringer Aberglauben: die geheime ver-

drängte feindselige Stimmung gegen das Kind bewirkt jene merkwürdige Assoziation: Maßnehmen zu einem Kleidungsstücke des Kindes — Maßnehmen zu seinem Sarge.

Nach einem ferneren thüringischen Aberglauben darf man beim Einkaufen der Erstlingsschuhe „nicht handeln, weil man sonst nicht wieder in die Lage kommen könnte, dem Kinde Schuhe zu kaufen". Das Handeln beim Einkaufen der Erstlingsschuhe wird hier als Symptom der Geizigkeit zu betrachten sein. Wer beim Einkauf der Erstlingsschuhe sich geizig zeigt, kann nicht ganz frei von Feindschaft gegen sein Kind sein. Auch hier also ist es der verdrängte böse Wunsch, der den magischen Denkakt die Konsequenz ziehen läßt.

Auch sonst ist das Treibende in der Bevorzugung dieser oder jener Assoziation aus verschiedenen Möglichkeiten das affektive oder das Wunschmoment. Denn was führt dazu, daß ein Erlebnis A gerade B reproduziert, und nicht C, D, E . . ., mit denen es im Laufe des Lebens mehrmals zusammentraf? Darauf läßt sich nur die Antwort geben, daß A „nur dasjenige reproduzieren (wird), was mit ihm zusammen ein Gesamterlebnis bildet, das der gegenwärtigen Stimmung entspricht[22]".

Was aber den hier betrachteten Fällen von magischer Befürchtung das besondere Gepräge gibt, ist nicht nur die Tatsache, daß das Wunschmoment den Gang der Assoziationen determiniert, sondern der hinzutretende Glaube an eine objektive Wirksamkeit des Wunsches. Die Leute vermeiden, gewisse Handlungen zu vollziehen, die einen verdrängten bösen Wunsch symbolisch darstellen, aus Furcht, der dargestellte böse Wunsch könnte zur Wirklichkeit werden. Daß es so ist, ersehen wir deutlich aus folgendem: „Die Hupa tadeln einander offen ins Gesicht, aber jede Aussage, die ein Verbrechen oder Schimpf enthält, jede Mißachtung gegenüber toten Verwandten, oder die Äußerung eines Wunsches für Mißerfolg oder Tod wird streng geahndet[23]." Man darf also ruhig einander ins Gesicht tadeln, die Äußerung aber eines Wunsches für Mißerfolg wird strenge bestraft. Warum? Weil dem Menschen auf der Stufe der Magie der bloße Wunsch als eine allmächtige Kraft erscheint[24].

Diese Überzeugung von der Macht des Wunsches („Allmacht des Gedankens") ist nicht nur dem Primitiven eigen, sondern sehr vielen Neurotikern. Freud erzählt darüber: „Die Bezeichnung ‚Allmacht der Gedanken' habe ich von einem hochintelligenten, an Zwangsvorstellungen leidenden Manne angenommen, dem es nach seiner Herstellung durch psychoanalytische Behandlung möglich geworden ist, auch seine Tüchtigkeit und Verständigkeit zu erweisen. Er hatte sich dieses Wort geprägt zur Begründung aller jener sonderbaren und unheimlichen Geschehnisse, die ihn wie andere mit seinem Leiden Behaftete zu verfolgen schienen. Dachte er eben an eine Person, so kam sie auch schon entgegen, als ob er sie beschworen hätte; erkundigte er sich plötzlich nach dem Befinden eines lange vermißten Bekannten, so mußte er hören, daß dieser eben gestorben sei, so daß er glauben konnte, er habe sich ihm telepathisch bemerkbar gemacht; stieß er gegen einen Fremden eine nicht einmal ernst gemeinte Verwünschung aus, so durfte er erwarten, daß dieser bald darauf starb und ihn mit der Verantwortung für sein Ableben belastete. Von den meisten dieser Fälle konnte er mir im Laufe der Behandlung selbst mitteilen, wie der täuschende Anschein entstanden war, und was er selbst an Veranstaltungen hinzugetan hatte, um sich in seinen abergläubischen Erwartungen zu bestärken. Alle Zwangskranke sind in solcher Weise, meist gegen ihre bessere Einsicht, abergläubisch[25]."

Wir ahnen nun wieder, daß die „Allmacht der Gedanken" nicht rein intellektuellen Ursprungs sei, d. h. nicht aus der angeblichen „Dummheit des Primitiven" abzuleiten sei. Freud meint in dieser Hinsicht folgendes: „Es liegt nun nahe, die von uns aufgefundene Hochschätzung der psychischen Aktionen — die wir von unserem Standpunkte aus eine Überschätzung heißen — bei den Primitiven und Neurotikern in Beziehung zum Narzißmus zu bringen und sie als wesentliches Teilstück desselben aufzufassen. Wir würden sagen, das Denken ist bei den Primitiven noch in hohem Maße sexualisiert, daher rührt der Glaube an die Allmacht der Gedanken, die unerschütterliche Zuversicht auf die Möglichkeit der Weltbeherrschung und die Unzugänglichkeit gegen die leicht zu machenden Erfahrungen, welche den Menschen über seine wirkliche

Stellung in der Welt belehren könnten. Bei den Neurotikern ist einerseits ein beträchtliches Stück dieser primitiven Einstellung konstitutionell verblieben, anderseits wird durch die bei ihnen eingetretene Sexualverdrängung eine neuerliche Sexualisierung der Denkvorgänge herbeigeführt. Die psychischen Folgen müssen in beiden Fällen dieselben sein, bei ursprünglicher, wie bei regressiv erzielter libidinöser Übersetzung des Denkens: intellektueller Narzißmus, Allmacht der Gedanken[26]."

Das von Freud Gesagte kann man sich durch folgende Überlegung etwas klarer machen: Es gibt nämlich einen Zustand, wo wir alle geneigt sind, alles was mit einem gewissen Objekt zusammenhängt, übertrieben hochzuschätzen. Ich meine den Zustand der Verliebtheit. Die Liebe macht uns blind für manche Mängel der geliebten Person, alles zu ihr Gehörige wird uns von besonders hohem Wert. Mit anderen Worten, das libidinös besetzte Objekt ist immer ein „überwertiges" Objekt. — Der Narzißt aber liebt sich selbst, er ist also sich selbst ein überwertiges Objekt. Die Hochschätzung des Sexualobjekts nimmt im Narzißmus die Form der Überschätzung der eigenen Macht (oder psychiatrisch gesprochen, des Größenwahns) an.

Der narzißstische Primitive unterscheidet nicht zwischen der Gedankenwelt und der Objektwelt (oder, wie man sich gewöhnlich auch ausdrückt, zwischen Gedanken und Realität), er verwechselt das Subjektive mit dem Objektiven. Wie das geschieht, können wir leicht einsehen. Die oben angeführte Neurotische, Frl. B., erzählte mir aus ihrer früheren Krankheitszeit folgendes: „Am Anfang hat man das Bedürfnis, von den Menschen bewundert zu werden, man will von ihnen angeschaut werden. Da dies Bedürfnis nicht befriedigt wird, so wird man krank (um dadurch die Aufmerksamkeit der Umgebung an sich zu fesseln). Allmählich schafft man sich in der Phantasie eine eigene Welt, wo man seine Rolle spielen kann." — Wir sehen hier klar die narzißstische Größensucht, das Verlangen, angeschaut und bewundert zu werden. Kann oder will die Objektwelt dem nicht entsprechen, so schafft sich der Narzißstische seine Gedankenwelt, „wo er seine Rolle spielen kann". Hier wird der Gedankenwelt eine Wertigkeit beigelegt, die die Nor-

malen gewöhnlich der sogenannten Realität beimessen. Der Narzißstische, d. h. also der magisch Denkende, braucht sich vor keinen Schwierigkeiten zu fürchten, er überwindet sie mit der Allmacht seiner Gedanken. —

Rekapitulation. Der magisch Denkende betrachtet die Natur als ein geistiges Gebilde. Die Grundlage solcher Denkweise ist der Narzißmus, wo der Mensch sich in die Welt projiziert und in den Dingen zerfließt. Dem narzißstischen Zustande entspricht die Identifikation Geist-Natur oder auch umgekehrt Natur-Geist. Daraus die Neigung, die Natur nach assoziativen Gesetzmäßigkeiten zu betrachten. Anderseits ist mit dem magischen Gedanken der Glaube an die außergedankliche Wirksamkeit des Wunsches (die Allmacht des Gedankens) verbunden. Der Hintergrund ist wiederum der Narzißmus: Wie der Liebende das Sexualobjekt überschätzt, so überschätzt der Sich-selbst-Liebende sich selbst und schreibt sich eine Macht zu, der nichts widerstehen kann. —

3. DAS MAGISCHE TUN.

Wir können das Problem der Magie von einer anderen Seite wieder anpacken. Am Eingange des vorigen Kapitels hieß es: Jede Handlung, die zielbewußt irgendwelche Umänderungen in der Umwelt erwirken will, setzt eine bestimmte Denkweise voraus. Denn der Handelnde muß eine bestimmte Vorstellung haben über den Zusammenhang zwischen Mittel und Zweck, zwischen Tun und Erfolg. Die Art, wie sich der Mensch im allgemeinen diesen Zusammenhang denkt, so daß er dementsprechend zweckdienliche Mittel wählen kann, macht seine Denkweise aus. Und wir haben versucht, die Tatsache einer magischen Denkweise festzustellen, und haben den Narzißmus als ihre affektive Grundlage hingestellt.

Nun ist aber zu bedenken, daß ein zweckmäßiges Handeln erst ein verhältnismäßig spätes Produkt der Entwicklung ist. Ein jedes Geschöpf handelt ursprünglich triebhaft, ohne Überlegung, ohne Vorstellung eines Zweckes oder Erfolges seines Handelns. Das Tun ist auf dieser Stufe bloß eine Abreagierung angehäufter Ener-

gie. So z. B. die Sprünge junger Tiere. Durch die triebhaften Bewegungen kommt das junge Wesen in Kontakt mit der Welt der Objekte, wodurch gewisse Sensationen entstehen und Erfahrungen sich formieren. Von nun an wird das lebende Wesen bestimmte Bewegungen mit Absicht ausführen, bzw. solche unterlassen, um ganz bestimmte Sensationen (unmittelbar oder mittelbar) zu erlangen (bzw. ihnen aus dem Wege zu gehen).

Das magische Tun ist zweckmäßig in dem Sinne, daß der magisch Handelnde einen bestimmten Zweck im Sinne hat, den er durch sein Tun erreichen will. Das magische Tun mußte also aus irgendwelchem zwecklosen (d. h. noch absichtslosen) Handeln entstanden sein, d. h. der magischen Phase der menschlichen Entwicklung muß notwendig eine prämagische vorangegangen sein.

Nehmen wir zum Ausgangspunkt unserer weiteren Betrachtungen die schädigende Bildermagie. Um einen Feind zu schädigen oder sogar zu vernichten, durchsticht man sein Bild. Wie soll man sich dies magische Tun aus einem prämagischen Verhalten entstanden denken? Ein Theoretiker des Prämagismus, nämlich Marett[27], stellt sich die Sache so vor: Wenn z. B. ein Stier in Wut gerät, so wird er, was auch die Wut veranlaßt haben mag, meinen abgelegten Rock durchbohren als das zufällige nächste Objekt, das ihm in die Augen fällt. Dabei braucht nicht angenommen zu werden, daß irgendwelche Ideenassoziationen zu seinem Verhalten beitragen. Tritt nun an Stelle des Stieres ein Mensch, der in Wut geraten ist, weil ihn seine Geliebte schnöde behandelt hat, so wird er vielleicht das Bild der Geliebten ins Feuer werfen. Und er braucht dabei nicht unbedingt jemandem etwas Böses zu wünschen. Das Bild allein will er von seinem Blick auf immer entfernen. Das Verhalten ist noch nicht magisch, sieht aber äußerlich wie ein solches aus. Es ist, wie Marett sich ausdrückt, „rudimentäre" Magie, die den Ausgangspunkt für „entwickelte" Magie abgeben kann.

Machen wir für einen Augenblick hier halt und versuchen wir diesem Stück der Theorie Maretts einen psychoanalytischen Sinn abzugewinnen. „Der wirklich gehaßte Feind ist nicht immer erreichbar, nicht immer kann man sich erlauben, ihm etwas anzu-

tun, vielleicht weil er zu mächtig ist. Der Haß will sich aber ausleben, die Rachegefühle müssen sich austoben. Da schafft die Phantasie den Ausweg, den Ersatz, auf den sich jene Gefühle verschieben[28]." Die „rudimentäre" Magie fußt auf dem Phänomen der Affektverschiebung. Der wütende Stier, der meinen Rock durchbohrt, verschiebt seinen Zornaffekt auf den ersten besten Gegenstand, der ihm in den Weg tritt. Ebenso verschiebt der verschmähte Liebhaber seinen Zorn von der Geliebten auf ihr Bild.

Affektverschiebung tritt immer ein, wenn ein Affekt nicht die Möglichkeit hat, adäquat sich zu äußern. Es sei hier gestattet, nur eine einzige Illustration anzuführen. „Zwei Herren sehen auf ihrem Spaziergange eine schwarze Katze auf einem Gartenrasen schlummern. Der eine will sich über die Katze äußern: ‚wie sie indifferent aussieht!' Er kann aber das Wort ‚indifferent' bei aller Anstrengung nicht zustande bringen. Sogar als der andere ihm das Wort aufschrieb, konnte er es nur langsam buchstabierend aussprechen." „Diese plötzliche Sprachstörung hatte ihr Motiv im folgenden: Der Herr traf unlängst auf der Straße seine Frau, die er seit einigen Jahren verlassen hatte. Sie machte Miene, als hätte sie ihn nicht erkannt. Die Katze (so nannte er früher in bösen Momenten die Frau) sah wirklich indifferent aus. Der wirkliche oder bloß zur Schau getragene Indifferentismus war ihm dennoch unangenehm. ‚War ich denn die vielen Jahre, die wir zusammen verlebten, ihr so wenig wert, daß sie mich nach so kurzer Zeit nicht mehr erkennt?' So dürfte er damals gedacht haben. Die Sprachstörung ist hier eine Abwehrreaktion gegen eine unlustbetonte Vorstellung, bewerkstelligt durch eine Verschiebung von Affektbesetzung auf ein indifferentes Objekt." „Die Abwehrreaktion . . . hat sich von der Frau auf die indifferente Katze verschoben, weil die Frau doch in jenem Augenblicke nicht dagewesen war. Eine Verschiebung findet dann statt, wenn ein Affekt in seinem Streben, sich zu äußern, auf Hindernisse innerer oder äußerer Natur stößt[29]."

Affektentladung mit Hilfe von Affektverschiebung ist dem Stiere und dem Menschen gemeinsam. Wie kommt es nun, daß beim Menschen im Unterschiede vom Stiere aus der Affektver-

schiebung, also einer absichtslosen Handlung, ein absichtsvolles magisches Tun sich entwickelt? Darauf antwortet nun Marett: Der Mensch gelangt sicherlich bald zur Einsicht, daß sein Tun, z. B. das Verbrennen des Bildes, unvernünftig war, was ihn dennoch nicht hindert bei der nächsten Gelegenheit es zu wiederholen, weil es ihm wohltut, sich auszutoben. Nun kann der Nebengedanke hinzutreten: Wie ich hier in Wut über meinen Feind diesem Dinge tue, so soll es dem Feinde selbst ergehen. D. h. die Affektentladung mit Hilfe von Affektverschiebung ergibt einen symbolischen Akt, der die Meinung involviert, der Feind werde real getroffen.

Wir unterbrechen hier wieder die Darstellung des Marettschen Gedankens und wenden uns dem oben zur Illustration angeführten Falle einer plötzlichen Sprachstörung zu. Hier richtet sich die Abwehrreaktion, die eigentlich der Frau gegolten hat, gegen die Katze. Dadurch verwandelt sich die Reaktion in einen symbolischen Akt. Ein solcher setzt voraus, daß das Objekt, gegen welches ein gewisser Akt gerichtet ist, durch ein anderes stellvertretendes ersetzt ist. So ist die Katze in unserem Beispiele eine Stellvertreterin der Frau. Ebenso ist in der magischen Handlung irgendeine Stellvertretung vorhanden, die die Möglichkeit gibt, das magische Tun zu vollziehen. Das Bild, das durchbohrt wird, um dem Feinde zu schaden, ist der Stellvertreter dieses Feindes.

Aber der symbolische Charakter für sich genügt noch nicht, um eine magische Handlung abzugeben. Die oben betrachtete Sprachstörung, ungeachtet ihres symbolischen Charakters, ist in keinem Sinne etwas Magisches. Es muß noch die mehr oder weniger klare Vorstellung hinzukommen, daß durch den symbolischen Akt in der objektiven Welt eine Absicht sich realisieren läßt. Und nun vollzieht Marett, um seine Hypothese zu krönen, folgende Konstruktion: Die symbolische Handlungsweise hat zwar immer das Befriedigende, daß sie dem Menschen seiner übergroßen Erregung Erleichterung bringt. Die Annahme aber, daß der Feind dadurch getroffen werde, genügt ihm nicht bei der nachträglichen Besinnung. Damit aber die Handlung nicht sinn- und zwecklos sei, muß sich der Mensch die Zweifel über die Unvernünftigkeit seines Tuns fortschaffen, und er setzt an die Stelle der bloßen Annahme den

festen Glauben, sofern er das Ding selbst mit dem Feinde identifiziert oder den Feind in das Ding projiziert.

Wir fassen den ganzen Ideengang Maretts kurz zusammen: Der Mensch reagiert in Wut in einer bestimmten Weise, verleiht dann der unwillkürlichen Reaktion den symbolischen Charakter; damit aber die symbolische Handlungsweise, die sich gegen einen Stellvertreter richtet, nicht sinn- und zwecklos erscheine, knüpft er daran den festen Glauben, dadurch etwas ganz Reales erreichen zu können.

Dies letzte Stück des geschilderten Prozesses nennen wir in der Psychoanalyse die Rationalisierung. Ich habe dafür die Bezeichnung „Umdeutung ins Harmlose" vorgeschlagen. Was damit gemeint ist, will ich durch folgendes illustrieren: Noch vor kurzem gab es in Indien Räuber, die sogenannten Thugs, die ihre Taten durch ein religiöses System bemäntelten. „Der Thug mordete und raubte — so unfaßlich uns auch diese Tatsache erscheinen mag — nicht nur ohne das Bewußtsein des Unrechts, sondern in der unerschütterlichen Ueberzeugung, damit ein frommes Werk zu tun. Unter den Tausenden von Gefangenen und abgeurteilten oder begnadigten Thugs ist nicht einer gewesen, der den göttlichen Ursprung und das göttliche Wesen der Thugî bezweifelt hätte . . . Der Thug betrachtet sich als einen Priester der Göttin (Durgâ), die diese blutigen Opfer verlangte und ihn dafür mit ihrem Besitz belohnte. Diese Auffassung kehrt stets in den mit den geständigen Thugs angestellten Verhören wieder. ‚Nicht wir haben die Menschen getötet, sondern die Göttin durch unsere Hand; wir sind nichts als willenlose Werkzeuge der Devi[30].' " „Das Verbrechen ist z. B. von Gott verdammt. Wenn aber der verbrecherische Hang sehr stark ist, so kann man die verbrecherische Tat in eine von Gott selbst gewollte, als Strafe für die Sünden der Menschen geschickte, umdeuten[31]."

Maretts Hypothese über die Entstehung der Magie nimmt eine solche Umdeutung oder Rationalisierung an. Merkwürdig dabei ist aber folgendes: Die irrationale Handlungsweise sucht sich der symbolisch Handelnde dadurch zu rationalisieren, daß er etwas (nach unserer heutigen Meinung wenigstens) noch Irrationaleres in sei-

nen Glauben aufnimmt. Wenn der Mensch schon die symbolische Handlungsweise, den Gedanken: dem Feinde soll geschehen, was ich mit diesem und diesem Gegenstande jetzt vornehme — als sinnlos empfindet, wie soll er seine Zuflucht nehmen können zu dem festen Glauben des Magiers an die reale Wirksamkeit jenes Gleichnisses?! Das hieße doch, den Teufel mit Beelzebub austreiben wollen!

Wenn die Thugî, um ihre verbrecherischen Taten zu bemänteln, sich auf die Gottheit berufen, so haben sie nicht erst zu diesem Zwecke die Gottheit ausgeklügelt. Auch sonst sind die Menschen gewohnt, verschiedenes Unglück, das ihnen zustößt, als Strafe Gottes für irgendwelche Vergehen, böse Gedanken usw. zu nehmen. Und wenn die Thugî sich als die bloßen Vollstrecker des göttlichen Urteils ausgeben, so mag hier eine ungeheure Überhebung vorliegen; der ganze Gedankengang widerspricht aber nicht den alltäglichen religiösen Anschauungen[32]. Willkürlich kann nur erscheinen, daß eben die Thugî die zur Vollstreckung des göttlichen Urteils Auserwählten seien. Die Gottheit, ihr Zorn, ihr Recht, den Menschen durch Unglück zu strafen, wird vom religiös denkenden Menschen gar nicht bestritten. Wollten wir hier in derselben Art wie Marett in betreff der Magie resonieren, so hätten wir sagen müssen: Die Thugî haben sich die Gottheit und ihr Recht, die Sünder zu strafen, ausgedacht, um dadurch ihr böses Gewissen zu rechtfertigen. Tatsächlich ist aber der religiöse Gedankenzusammenhang früher da, als die Thugî mit ihren bösen Taten.

Ebenso ist es im Falle der Marettschen Hypothese. Damit der Mensch seine symbolische Handlungsweise durch den Gedanken stützen kann, dadurch sei ein realer Erfolg zu erreichen, muß er bereits magisch zu denken gewohnt sein. Denn auch heutzutage schlägt man in Wut mit der Faust auf den Tisch, zerreißt oder verbrennt Briefe oder andere Andenken von Personen, mit denen man gebrochen hat, ohne daß sich daraus mehr magisches Tun entwickeln kann. Und warum? Weil wir das magische Denken meist nicht mehr haben. Es fehlt uns jene Gemütsverfassung, durch die ein bestimmtes Handeln durchgehen muß, um als magisch wirkend aufgefaßt werden zu können.

Und dennoch hat die prämagische Theorie recht, wenn sie be-

hauptet, daß der magischen Stufe eine noch nicht magische vorangegangen sein muß. „Für die hier zu erörternden Fragen kommt vor allem eine . . . Voraussetzung in Betracht. Sie bezieht sich auf die Macht der Kontinuität, auf den geringen Grad der schöpferischen Kräfte in der Entwicklung der Kulturgüter. Neue Kulturgüter, neue Sitten, neue Vorstellungen usw. entstehen selten aus dem Nichts, sind also selten etwas vollständig Neues. Sie haben in der Regel eine Vorgeschichte, indem sie an Vorhandenes anknüpfen... Daraus ergibt sich dann aber auch die wichtige Regel für die Forschung; man soll bei der Frage der Neuschöpfung von Kulturgütern möglichst nach Anknüpfungspunkten und Anlässen in den älteren Zuständen suchen; man soll mit der Annahme von Sprüngen möglichst sparsam sein; man soll sich vor dem Gedanken einer Schöpfung aus dem Nichts möglichst hüten[33]."

Man darf die Zauberei nicht als von vornherein fertig gegebenes Gebilde annehmen. Man muß vielmehr voraussetzen, daß die Magie eine lange Entwicklung hinter sich hat.

Um der Sache auf die Spur zu kommen, wollen wir bedenken, daß der Epoche der Primitivität in der Individualentwicklung diejenige der Kindheit entspricht. Beim Kinde haben wir die Möglichkeit zu beobachten, wie aus unabsichtlichen Bewegungen etwas der Magie Ähnliches entsteht. Das hungrige Kind z. B. schreit und zappelt. Darin liegt noch keine Absicht, es ist bloß der Ausdruck eines affektiven Zustandes. Durch das Schreien des Kindes wird aber die Mutter veranlaßt, ihm die Brust zu reichen. Dadurch wird eine feste Assoziation gestiftet zwischen Schreien und dem Befriedigungserlebnis (Stillen des Hungers). In Zukunft wird das Kind absichtlich schreien, um die Mutter zu veranlassen, ihm Nahrung zu geben. Überhaupt schreit und weint das Kind immer, wenn es irgendwie unzufrieden ist oder etwas begehrt. Da aber die Umwelt auf das Schreien und Toben des Kindes in bestimmter Weise reagiert, wird jenes Verhalten des Kindes zu einem Mittel, bestimmte Zwecke durchzusetzen. Ist ursprünglich das kindliche Schreien bloß eine Affektäußerung, so wird es durch die bestimmte Reaktion der Umwelt zu einem Mittel, bestimmte Zwecke zu erreichen. Die Affektäußerung des Kindes verwandelt sich durch die

Reaktion der Umwelt in eine magische Macht. Der Zusammenhang ist hier nämlich nicht durch eine physikalische Kausalität hergestellt.

Sehr wichtig für das Verständnis des Wesens der Magie ist es, zu verfolgen, wie beim Kinde die Deutebewegungen entstehen. Das Kind will alle wahrgenommenen Gegenstände ergreifen, ungeachtet ob diese nah oder sehr fern von ihm liegen, ob sie also leicht erreichbar oder überhaupt unerreichbar sind. Auf die vergebliche Greifbewegung des Kindes reagiert aber die Umwelt in der Weise, daß sie ihm meistens das Gewünschte herbeischafft. Dadurch verwandelt sich allmählich die Greifbewegung in eine bloße Deutebewegung, verbunden mit der Erwartung, daß das Gewünschte (in der Richtung der Deutebewegung Liegende) dadurch herbeigebracht werden wird.

Die Deutebewegung ist im Grunde genommen das Anfangsstadium eines Prozesses, der in seinem Endstadium die Realisierung eines Wunsches repräsentieren muß. Darin besteht aber das Wesen aller Magie, daß sie erstlich einen Wunsch zur Darstellung bringt, diesen Wunsch öfters nur andeutet (symbolisch darstellt) und damit die Erwartung verknüpft, der Wunsch würde sich realisieren. So erzählt z. B. ein Forschungsreisender von den Papuas: „So erbot sich ein alter Mann, welchem ich meine Wunden am Beine zeigte, aus freien Stücken, dieselben zu heilen. Er legte die Fingerspitzen der linken Hand an seine Lippen und murmelte dabei halblaut einige unverständliche Worte, während er die Wunde mit seinem Blick fixierte und sich mehr und mehr über dieselbe herüberneigte, dann faßte er fest zu, drückte die Haut der Umgebung der Wunde wiederholt in Falten, und indem er dann die Hand fortzog, machte er die Bewegung, als wenn er etwas wegwürfe, zuerst in der Richtung nach Norden, dann nach Süden[34]." — Die Krankheit wird hier als etwas Substantielles aufgefaßt, die aus der Wunde herausgegriffen und weggeworfen wird. Das sind aber Gedanken sekundärer Bildung. Ursprünglicher scheint mir der folgende magische Gedankenzusammenhang zu sein: Es wird gewünscht, etwas Böses vom Kranken zu vertreiben, es wird die abwehrende Handbewegung ausgeführt (symbolische Darstellung des

Wunsches) und damit die zuversichtliche Erwartung verbunden, der Wunsch wird zur objektiven Wirklichkeit werden.

Die bloße Andeutung des Wunsches, als Mittel, seine Realisierung dadurch herbeizuführen — die Setzung des Anfangsstadiums eines Prozesses, verknüpft mit der Erwartung, der Prozeß wird dann ohne unser Zutun zu Ende gehen —, hat man als den Anfangszauber bezeichnet. Bei ihm liegt „logisch betrachtet und von unserem Standpunkt geprüft, eine Verwechslung des Anfangs einer Handlung (im juristischen Sinne: des Versuchs) mit der vollendeten Handlung (vor)... Bei den Arunda und benachbarten Stämmen im mittleren Neuholland bringt der Zauberer Steine in den Leib des Kranken zum Zwecke der Heilung hinein, und zwar geschieht das einfach dadurch, daß er den Arm wiederholt voll gegen sie ausstreckt . . . Bei demselben Stamme besteht folgendes Verfahren zum Verderben bringenden Bezaubern eines Feindes: Ein Knochen wird besungen, und der Handelnde nähert sich nachts seinem Feinde, bis er diesen erblickt, streckt dann den Arm aus und wiederholt den Fluch; der Zauber folgt dann der weisenden Richtung des Armes“[35].

Wie die Deutebewegung des Kindes nur das Anfangsstadium der Greifbewegung und zugleich die symbolische Darstellung des Wunsches, den Gegenstand zu ergreifen, ist, ebenso ist der „Anfangszauber“ die symbolische Darstellung eines Wunsches durch das Anfangsstadium einer Bewegung, deren Zu-Ende-führen jenen Wunsch realisieren würde. In beiden Fällen ist mit der Hindeutung die Erwartung da, die angefangene Bewegung wird (ohne unser Zutun) zum gewünschten Resultat führen.

Worauf gründet sich diese Erwartung, woher schöpft sie ihre Zuversicht? Im Falle des Kindes ist diese Frage leicht zu beantworten: die Bereitschaft der Umgebung, seinen Wünschen gemäß zu handeln, ruft und kräftigt im Kinde das Bewußtsein der magischen Macht seiner Wünsche. Das Kind ist mit seiner nächsten Umgebung durch ein affektives Band fest verbunden. Die Gefühle der Liebe zum unbeholfenen neuen Weltbürger zwingen die Umgebung, die Wünsche des Kindes vielfach in Erfüllung zu bringen, was bei ihm ein Gefühl der Allmacht (Narzißmus) hervorrufen muß.

Beim Primitiven liegen ähnliche Verhältnisse vor. Wir setzen nur voraus, daß ursprünglich die Menschen alle narzißstisch gestimmt sind. Der Narzißt, wie schon oben hervorgehoben ward, überwertet sich selbst, in derselben Weise wie jeder Liebende das Liebesobjekt überwertet. Der Narzißt, wie das Kind, ist in seinen Wünschen rücksichtslos, will sie um jeden Preis durchsetzen. Er traut sich dabei eine Allmacht zu, weil Macht zur Vollkommenheit gehört. Anderseits aber kann der Narzißt die Umwelt nur nach dem eigenen Ebenbild begreifen, weil er überall nur sich selbst sieht, für alles andere gar kein Verständnis hat. Er muß also unwillkürlich die magische Macht auch der fremden Wünsche anerkennen. Damit ist für jeden einzelnen eine Umwelt gegeben, die bereit sein muß, auf die magische Einwirkung entsprechend zu reagieren.

Ich nehme darum an, daß ursprünglich jede Magie so ausgeübt wurde, daß der zu Beeinflussende davon wissen mußte. So sagt z. B. Taylor, New Seeland, pp. 98, 167 von der schädigenden Magie: „. . . Dies geschah jedenfalls, sobald der Betreffende die beabsichtigte Zauberei erfuhr; die Furcht bewerkstelligte sicherlich die Erfüllung des bösen Wunsches[36]." Seemann, A Mission to Vitti, p. 189 sagt, daß „auch der Fidschi-Insulaner, welcher den Tod eines Menschen durch andere Mittel als durch offene Gewalt oder heimliche Vergiftung herbeizuführen wünscht, den Rat eines Zauberers in Anspruch nimmt; er sorgt dafür, daß seine Absicht allgemein bekannt werde . . . (Ist) sein (des Zauberers) Ruf begründet, so pflegt sein Werk in zehn Fällen neunmal von Erfolg gekrönt zu sein, und stirbt das betreffende Individuum nicht, so erkrankt es doch stets infolge nervöser Furcht"[37]. —

Wir sehen also, daß das „großartige Vertrauen", die der Primitive zur Macht seiner Wünsche (d. h. zur Magie) hegt, doch empirisch begründet ist. Der Primitive hat die Magie nicht erfunden, nicht irgendwie ausgeklügelt, sondern ist auf rein empirischem Wege zu ihr gekommen. Die Ausdrucksbewegungen des Zorns, der Feindseligkeit usw. verwandelten sich durch die „magische Bereitschaft" (das lauernde Allmachtgefühl) der Umwelt in „Anfangszauber". Die drohende Gebärde des Feindes wurde als wirklicher

Schlag empfunden, weil man sich selbst dieselbe Macht zutraute, den Feind durch bloße Wut zu zerschmettern. Es formierte sich somit innerhalb der urprimitiven Horde eine eigentümliche Erfahrung, nämlich die magische Erfahrung.

Die bloße Wunschtheorie, wie sie z. B. Freud vertritt, erklärt uns nur die subjektive Seite der Magie: wie der Traum, die Neurose und ähnliche psychische Zustände (der psychoanalytischen Theorie gemäß) Wunscherfüllungen darstellen, ebenso ist auch die Magie, auf den Zaubernden selbst bezogen, eine solche (phantasierte, „eingebildete") Wunscherfüllung. Damit ist aber das Problem der Magie nicht erschöpft, denn die Reaktion der Mitmenschen entsprechend der magischen Forderung will auch erklärt sein. Und diese Erklärung glauben wir in der „magischen Bereitschaft" der Umwelt gefunden zu haben.

Rekapitulation. Das zweckmäßige, absichtsvolle Tun ist nicht ursprünglich. Es hat sich aus einem absichtslosen Handeln entwickelt. Die Magie ist ein absichtsvolles Tun, der Magie muß also ein prämagisches Stadium vorangehen. Die Kindheit zeigt uns das Vorbild eines prämagischen Zustandes. Die Wunschäußerungen und Ausdrucksbewegungen des hilflosen Kindes rufen ein entgegenkommendes Reagieren der Umwelt hervor, was beim Kinde das Bewußtsein der magischen Macht seiner Wunschandeutungen bewirkt. Ebenso reagiert die primitive Horde auf die Gebärde des einzelnen in der Richtung des durch die Gebärde Angedeuteten, weil nämlich sämtliche Individuen sich und den Mitmenschen dieselbe Allmacht zutrauen. Die magische Bereitschaft der Umwelt verwandelt die unabsichtliche prämagische Ausdrucksbewegung in die absichtlich-magische. Auf diesem Wege formiert sich eine eigentümliche magische Erfahrung.

4. IMITATIVE MAGIE.

Wir wenden uns jetzt wieder der Bildermagie zu. Es ist nicht schwer zu zeigen, daß sie sich direkt von der narzißstischen Gemütslage ableiten läßt. Denn zum Wesen des Narzißten gehört, daß er gleichsam sich selbst in den Raum projiziert und

diese Projektion zum Liebesobjekt wählt. Der Narzißt ist also geneigt, Bild und Menschen, oder noch allgemeiner, Abbild und Abgebildetes, gleichzusetzen. Was mit dem Bilde geschieht, muß also auch dem Abgebildeten zustoßen.

Wird ein Bild durchstochen, so ist das soviel als das Bild eines Durchstochenen. Indem ich also das Bild eines Durchstochenen bewerkstellige, erreiche ich damit (nach magischer Auffassung) die Durchbohrung des im Bilde Dargestellten. D. h. somit: Das Ausmalen einer Begebenheit bewirkt magisch das wirkliche Eintreten dieser Begebenheit. Das ist das Wesen der sogenannten imitativen Magie (oder des Analogiezaubers).

In moderner Sprache ausgedrückt bedeutet die imitative Magie soviel als Suggestion. Mit Hilfe des Bildes gibt man dem Betreffenden die bestimmte Suggestion ein. An Stelle des Bildes kann auch das Ausmalen in Worten treten, in Form einer epischen Erzählung. Ein Verfahren, das häufig in der magischen Medizin angewendet wird. Einem Kranken z. B. wird eine bestimmte Medizin verordnet, dabei die Erzählung vorangeschickt, wie das bestimmte Mittel unter ähnlichen Umständen mit Erfolg gewirkt hat. So hat nach ägyptischen mythologischen Vorstellungen Isis einmal ihren Sohn Horus geheilt, indem sie ihre Hände auf ihn legte. Wenn darum eine Mutter ihr krankes Kind heilen will, so spricht sie über ihn den Spruch: „Meine Hände liegen auf diesem meinen Kinde. Die Hände der Isis liegen auf ihm, wie sie ihre Hände auf ihren Sohn Horus legt[38]." Wir begegnen diesem Verfahren noch in der Volksmedizin unserer Tage, wenn z. B. gegen den „heißen und kalten Brand" (mit Fieberhitze einhergehende Krankheiten) folgende „Besprechungs"-formel angewendet wird:

Unser Herr Jesus Christ ging über Land,
Da sah er brinnen einen Brand,
Da lag St. Lorenz auf einem Rost,
Unser lieber Herr Jesus Christus kam ihm zu Hilfe und Trost,
Er hob auf seine göttliche Hand
Und segnete ihm den Brand, daß er heilte und nimmer grub und weiter um sich fraß,
So sei der Brand gesegnet! † † †[39]

Der Gedankengang der diesem Heilungsverfahren zugrunde liegt, ist der folgende: „In erzählender Form wird berichtet, daß ein übermenschliches Wesen, auf einer Wanderung begriffen, mit einer Beschwörung ein Übel heilt. Dann folgt die Anwendung auf den vorliegenden Fall: Wie damals, so möge auch jetzt Hilfe eintreten . . .[40]." In diesem Verfahren mit epischer Einleitung wird imitative Magie geübt: es wird das Bild einer Heilung entworfen in der Erwartung, dadurch eine Heilung auch wirklich zu erwirken.

Die imitative Magie kann auch die Form annehmen, daß man ein Ereignis, das man herbeirufen will, als schon eingetreten beschreibt. So sagt ein altägyptischer Zauberspruch gegen giftige Schlangen: „„. . . Das Gift, was in Jubel war, trauert seinetwegen . . ., Horus hat es durch seine Sprüche vernichtet. Was in Trauer war, ist (jetzt) in Freude[41]." D. h. der Kranke (von der giftigen Schlange gebissen) ist nicht mehr krank, ist nicht mehr in Trauer, sondern in Freude. Man malt dem Kranken seinen Gemütszustand aus, wie wenn er bereits gesund wäre: das Gift hat Horus bereits beseitigt. Das Bild des Ereignisses, das eintreten soll, muß dies Eintreten auch bewirken. Das ist ein Verfahren, das noch heutzutage die Ärzte, die Suggestionstherapie treiben, häufig anwenden. Ein Ereignis, das in die Zukunft hineinreicht, wird als gegenwärtig angenommen — so kann man dies letztere Verfahren charakterisieren. Dagegen muß in dem Verfahren mit epischem Eingang ein Ereignis aus der Vergangenheit in der Gegenwart noch seinen Einfluß üben. Die Magie überspringt die Zeit, ihre Macht wirkt außerhalb der Zeit.

5. *DIE MAGIE DES WORTES.*

Nach dem Gedanken der imitativen Magie bewirkt das Ausmalen einer Begebenheit ihr wirkliches Eintreffen. An Stelle des Bildes, wie wir sahen, kann auch das Ausmalen in Worten treten. Wort und Bild sind miteinander fest assoziiert, und können darum einander vertreten. Wie es scheint, betrachtet der magisch denkende

Mensch das Wort als ein Abbild des durch das Wort bezeichneten Dinges oder Vorgangs. Man kann darum mit dem Worte ebensogut zaubern, wie mit dem Bilde.

Die imitative Magie ist soviel als Suggestion. Das Bild, mit dem der Magier jemanden zu bezaubern sucht, ist nur ein Mittel, eine bestimmte Vorstellung dem zu Beeinflussenden aufzudrängen. Man kann aber dieselbe Vorstellung ebenso mit Hilfe des Wortes dem Betreffenden suggerieren. So tritt an Stelle der Bildermagie die Wortmagie (die verbale Suggestion).

So ist es zu erklären, daß z. B. bei den Cora-Indianern der Ausdruck „sprechen" (niú) als Bezeichnung einer Zauberwirkung öfters vorkommt[42]. „Der Rohrschaft der Zeremonialpfeife ist mit allerhand Figuren bemalt, von denen die Cora sagen, daß es ‚Worte' (niúnkari) seien[43]." Bild, Wort und Zauber sind ihnen identische Begriffe.

Noch mehr als das Wort (wenigstens wie es uns jetzt in der entwickelten Sprache abstrakt entgegentritt) nähert sich dem Bild der nachahmende Laut, der eine magische Rolle spielt. Z. B. heißt es von den Zunifrauen: „Wenn sie bei ihrer steinernen Backmulde knien, um Brot zu bereiten, stimmen sie einen Gesang an, der viele kleine Nachahmungen des Geräusches enthält, das der Mahlstein verursacht. Sie haben dabei den Gedanken, daß das Gerät unter solchen Umständen besser seinen Dienst tun wird[44]."

Auch die Arbeitslieder, in denen man keine direkten Lautnachahmungen mehr findet, übten eine magische Funktion aus. Man sieht es z. B. aus folgendem estnischen Bauernliede:

Klinge du, klinge du, Waldung,
Schalle du, schalle du, Haide,
Halle wider, halle wider, Hainlein!
Töne wider, o du Wüstlein,
Wider meine weiche Stimme,
Wider meine milde Kehle,
Wider mein Lied, das lieblichste!

Wo die Stimme zu versteh'n ist,
Möchten bald die Büsche brechen,
Selbst die Bäume bilden Klafter,
Kreuzweis schließen sich die Scheiter,
Schreiten vor zum Hof die Schober,
Häufen sich im Hof die Lachter,
Sonder junger Männer Zutun,
Sonder angeschärfte Äxte[45].

Waldung, Haide und Hainlein sollen die Töne des Singenden widerhallen, damit die Büsche brechen, die Bäume selbst Klafter bilden, „sonder junger Männer Zutun". D. h. also, das Lied bezweckt magisch auf die Natur einzuwirken. „Bezieht sich doch der Text der Arbeitslieder noch in vielen Fällen auf die Einzelheiten der Arbeit, und wir wissen jetzt, daß auch die bloße Herzählung dessen, was man tut, einen Zauber einschließt, weil das Wort ein Abbild der Wirklichkeit ist, gleichwie jedes plastische oder gemalte Bild ursprünglich das Original in der Gewalt des Besitzers des Bildes gibt[46]."

Diese magische Auffassung spricht sich in jener Verherrlichung des Wortes aus, mit der das Johannes-Evangelium eröffnet wird: „Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist auch nicht Eines geworden, was geworden ist." — Das Wort ist hier die magische Macht, die Allmacht, die schöpferische Kraft schlechthin, entsprechend wie den Cora-Indianern „sprechen" identisch mit „zaubern" ist. —

Die Magie des Wortes tritt nicht nur als Erzählung, Lied oder „Beschwörung" auf, sondern auch als Magie des einzelnen Wortes, des „Namens". Denn jedem Dinge ist ein Wort, ein Name, zugeordnet, und dieser Name ist gleichsam ein Doppelgänger des benannten Dinges.

Diese Denkweise, wenn auch in verblaßter Form, spielt noch heutzutage eine Rolle. So z. B. wenn A (als Vertreter von B) „im Namen" von B etwas unternimmt: A gilt dann wie B selbst. Oder

wenn ein Beamter des Staates „im Namen des Gesetzes" auftritt: durch diese Formel wird er gleichsam zum Staate selbst. Der Name vertritt magisch das Benannte.

Auf diesem Zusammenhang beruhen manche Handlungen der schädigenden Magie. Z. B. „einen Abwesenden kann man schlagen, wenn man . . . mit einer in der Johannisnacht geschnittenen Haselrute auf ein Kleidungsstück schlägt, dabei den Namen des Menschen nennt[47]." Oder: „Die Hexen können Milch aus einem Stück Holz . . . melken, indem sie dieselbe einem Nachbar entziehen, so daß dessen Kühe leere Euter haben; sie müssen dabei an das bestimmte Vieh denken oder den Namen seines Besitzers nennen[48]." Der Name des Betreffenden ist sein Doppelgänger, und was man mit diesem vornimmt, muß auch jenem zugute kommen. —

Wir sagten oben, der Name vertritt magisch das Benannte. Der Name macht gewissermaßen das Wesen des Benannten aus. Kennt man den Namen irgendeines mächtigen Wesens, so hat man dadurch seine Macht sich angeeignet. In einem altägyptischen Mythus wird z. B. von Re (Sonnengott) erzählt, er besitze zahlreiche Namen, die nicht einmal die Götter kennen. Isis setzte sich in den Sinn, den ganz geheimen Namen des Gottes zu erfahren. Als der Gott spazierte, ließ sie ihn durch eine Schlange, die sie zu diesem Zwecke hervorzauberte, beißen. Da wurde der Gott ohnmächtig. Als er zu sich kam, sprach er: „. . . Ich bin ein Großer, der Sohn eines Großen. Mein Vater hat meinen Namen erdacht. Ich habe viele Namen und viele Gestalten . . . Mein Vater und meine Mutter haben meinen Namen ausgesprochen (bei meiner Erzeugung?), und in meinem Leibe ist er verborgen, seit ich geboren bin, damit die Kraft meines Zaubers nicht einem Zauberer gegen mich zuteil würde[49]." Hier spricht der Gott klar aus, warum er seinen wahren Namen verbirgt: durch die Kenntnis dieses Namens könnte ein Zauberer Macht über ihn bekommen, d. h. sich seine Zaubermacht aneignen.

Dieselbe Auffassung herrschte auch im Judentum, wo man Jehovas Namen nie aussprechen durfte, denn auf eine solche Freveltat stand der Tod als Strafe. Bekanntlich trieben besonders die Kabbalisten magische Spielereien mit dem Gottesnamen, und sogar den

einzelnen Buchstaben dieses Namens. „Wenn der Name eines Dinges sein Wesen ausdrücken soll, so ist der Name Gottes der Ausdruck, die Offenbarung seines Wesens. Da das Wesen der Gottheit absolute Kraft, ‚Allmacht', ist, muß die Anwendung des Namens ein Erfassen seines Wesens, eine (soweit es möglich ist) Aneignung seiner Kraft sein. Die einzelnen Buchstaben des Gottesnamens sind zugleich Teile des Wesens, der Energie Gottes. Die Kenntnis ihrer verschiedenen Gruppierungen nach bestimmten Regeln ist mithin Kenntnis der Hervorbringung bestimmter Kraftwirkungen zu bestimmten Zwecken[50]." In dem kabbalistischen Buche Rasiêl heißt es: „Durch Aussprechen des Schêm (des Namens) kann man Teufel bannen, Feuer löschen, Krankheiten heilen, Gedanken vertreiben, durch Aussprechen und Aufschreiben desselben kann man einen Feind verderben, die Liebe eines Herrschers sich erwerben. Durch ihn hat Moses den Ägypter getötet[51]."

In der altnordischen Saga von König Olaf hat der Teufel das Recht, den König wegzuschleppen, wenn er (der Teufel) bis zum Sonnenuntergang die Kirche, die er zu bauen übernahm, fertig hat. In diesem letzten kritischen Augenblick ruft plötzlich der König den Teufel (den gespenstischen Riesen) bei seinem wahren Namen. Sogleich fällt der Riese mit erschrecklichem Krach von dem Kamm der Kirche herab und zerbricht in viele Stücke. Denn „mit des bösen Geistes Namen vernichtet man seine Macht[52]".

Merkwürdigerweise herrscht in dem Aberglauben des Volkes auch die gegensätzliche Ansicht, daß man den „Bösen" nicht bei seinem Namen nennen darf, weil man sonst seiner Macht ausgeliefert ist. So heißt der Teufel meistens der „Unbenannte", „das böse Ding", „die ik nich benömen kan[53]". Der Südslawe scheut sich z. B., den Todesdämon — die Smrt — beim richtigen Namen zu nennen. „Man soll das böse Wort nicht eitel aussprechen, denn die Smrt ist eine tückische Wortverdreherin, die in ihrer Verschmitztheit jedes unabsichtlich hingeworfene Wörtlein als eine Einladung auffaßt[54]."

Ich glaube, diese Umkehrung des ursprünglichen magischen Gedankens ist die Folge einer Verdrängung. Das Böse ist das ethisch Verpönte, d. h. also das Verdrängte. Das was man als Sünde emp-

findet, flößt Angst ein, man möchte dem möglichst aus dem Wege gehen. Die starke Verdrängungstendenz führt dazu, daß man sich fürchtet, die Dinge bei ihrem wahren Namen zu nennen, d. h. sie bewußt zu machen. Dagegen richtet sich die Arbeit der Psychoanalyse, deren Aufgabe es ist, die Verdrängung aufzuheben, das Unbewußte dem Bewußtsein zugänglich zu machen, um dadurch den Menschen von der Macht seiner unbewußten Gedanken zu befreien. Denn auch die Psychoanalyse steht auf dem Standpunkte, daß nur ein unbekannter Feind gefährlich werden kann, daß, mit einem Worte, „mit des bösen Geistes Namen vernichtet man seine Macht".

6. KONTAGIÖSE MAGIE.

In dem „Anfangszauber", wie wir oben sahen, wird der Versuch mit der vollendeten Handlung identifiziert. D. h. eigentlich ein Teil wird dem Ganzen gleichgestellt (Pars pro toto). Zugrunde dieser Denk- und Handlungsweise liegt die Berührungsassoziation, welche Dinge, die einmal räumlich oder zeitlich miteinander verknüpft waren, als zueinander gehörig oder richtiger als eine Einheit behandelt.

Hier einige Illustrationen: Um die Liebe eines Burschen oder eines Mädchens zu erwerben, verfährt man nach schweizerischem Aberglauben folgendermaßen: „Man nehme zwei oder drei Stücklein Brot, trage dieselben einige Tage unter den Armen, bis sie von Schweiß durchdrungen sind, und suche sie dann dem oder der Geliebten unter die Speise zu mischen[55]." Das Brot, das vom Schweiß des Liebenden durchdrungen ist, das mit seinem Körper in so inniger Berührung stand, ist mit ihm zu einer Einheit verschmolzen; wird der oder die Geliebte dies Brot genießen, so nimmt er oder sie gleichsam den Zaubernden ein, wird mit ihm eins.

Ebenso glaubt man in der Schweiz: „Wenn einer die Reben verdirbt, so kann man ihn strafen, indem man ein Stück Rebe in den Kamin hängt. Sobald es schwarz wird, schwillt der Verderber auf[56]." Der Verderber stand nämlich mit der Rebe in Berührung, sie sind dadurch zu einer Einheit verschmolzen. Was also der Rebe geschieht, bekommt auch der Verderber zu spüren.

Wir haben oben gesehen, daß die imitative Magie in direktem Zusammenhang mit dem Narzißmus steht. Weil der Narzißstische sich selbst nach außen projiziert, ist er geneigt, Abbild und Original gleichzusetzen. Dieser Gleichsetzung liegt die Ähnlichkeitsassoziation zugrunde. Nun ist es nicht schwer einzusehen, daß die Berührungsassoziation, die Grundlage des Berührungszaubers (der kontagiösen Magie), eine Ähnlichkeitsassoziation voraussetzt. „Bei der Berührungsassoziation wird ein Erlebnis reproduziert, das früher einmal in der Wirklichkeit stattgehabt hat. Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß in solchem Fall die sogenannte ‚Reproduktion' darin besteht, daß jetzt ein einem früheren ähnliches Erlebnis entsteht. Denn das reproduzierte Erlebnis erinnert zwar an das frühere, wird aber mit diesem nicht vollkommen identifiziert, sondern als von ihm in gewisser Hinsicht verschieden wahrgenommen. Die Ähnlichkeit macht somit das wirkliche Wesen aller Assoziationen aus[57]."

Das Brot, das der Bursche unter seinem Arm getragen hat, soll, von dem Mädchen genossen, bei diesem Liebe erwirken. Das Brot und der Bursche sind zu einer Einheit verschmolzen. Ebenso sind aber das Brot und das es genießende Mädchen zu einer Einheit verschmolzen. Die beiden Situationen sind somit einander ähnlich und das verbindet sie wiederum zu einer magischen Einheit.

Jemand hat die Reben verdorben und ist dadurch mit der Rebe zu einer Einheit geworden. Indem man die Rebe in den Kamin hängt und sie so zum Verderben bringt, schafft man eine ähnliche Situation wie vorher vom Verderber. Wiederum sind die beiden Situationen dadurch zu einer magischen Einheit verbunden.

Man kann aber die Sache auch anders betrachten. In der kontagiösen Magie darf man nämlich den direkten Ausdruck der Icherweiterung oder die Übertragung der magischen Macht der Persönlichkeit auf die von ihr berührten Sachen erblicken.

Hier die illustrierenden Beispiele: „Ruth bietet sich dem Boaz zur Frau an mit den Worten: Mögest du deinen Mantel über mich ausbreiten, denn du bist der Berechtigte (Ruth 3, 9). Bei Ezechiel 16, 8 sieht Jahve Sion in ihrer Jugend als schöne nackte Jungfrau und breitet seinen Flügel über sie aus, um den Bund, d. h.

die Ehe mit ihr zu schließen. Der Flügel ist der Zipfel des Gewandes und steht synekdochisch für das Gewand selber. Es liegt eine Rechtssitte zugrunde, die sich auch bei den Arabern findet. Mohammed warf der kriegsgefangenen Jüdin Çafia seinen Mantel über, um Beschlag auf sie zu legen und sie zu heiraten (Vakidi 291). Aber nicht bloß in diesem Fall, um sich eine Frau zu nehmen, wird der Brauch geübt, sondern auch allgemein, wenn man einen Eigentums- oder Schutzanspruch auf irgendeine Person erheben und den Anspruch dokumentieren will, damit er zu Recht bestehe. Es ist, was wir okkupieren oder (im Eisenbahnwagen) belegen nennen, nur angewandt auf Personen, nicht auf Sachen[58]."

Wenn man also seinen Mantel über jemanden wirft, so begründet man dadurch ein Eigentumsrecht auf denselben. Wie konnte dieser Gedanke entstehen? Weil der Mantel, der in Berührung mit uns steht, gleichsam noch zu unserem Ich gehört, etwas von unserer Ichheit an sich hat. Etwas dann mit dem Gewande in Berührung bringen ist soviel, als dies der Machtsphäre unseres Ich unterstellen. Besonders klar ist dies Verhältnis, wenn der Mantel zum Zwecke des Schutzes übergeworfen wird. „Daraid b. Çimma ist von den Kinâna gefangen und mit dem Tode bedroht, wird aber von einer kinanitischen Frau gerettet dadurch, daß sie ihren Mantel über ihn wirft, zum Dank für die Großmut, die er einst ihrem längst gefallenen Manne erwiesen hat, obwohl er sein Feind war . . . Bei der Eroberung von Mekka wirft Umm Hâni, die Schwester Alis, ihren Mantel auf zwei von Mohammed proskribierte Mekkaner und schützt sie dadurch vor ihrem Bruder, der das Schwert gegen sie zückt . . . Der Kalif Abdalmalik warf seinen Mantel über einen Flüchtling und gewährt ihm Sicherheit . . .[59]." — Wenn ein Feind nicht getötet wird, weil jemand aus dem eigenen Stamm seinen Mantel über ihn geworfen, so geschieht das darum, weil dadurch der Feind in die Machtsphäre des eigenen Stammesangehörigen gezogen wurde. Den Feind unter solchen Umständen verletzen, hieße dem Machtgefühl des Stammesangehörigen eine Wunde schlagen, was natürlich unzulässig ist.

„Man stand dem Zelte, in dem man wohnte, den Eigentumssachen, die man im täglichen Gebrauch hatte, namentlich denen,

die man am Leibe trug, nicht fremd und äußerlich gegenüber, sondern betrachtete sie als zur eigenen Person gehörig, als seinen eigenen Schatten[60]."

Alle Sachen, mit denen der Mensch in Berührung kam, betrachtet er „als zur eigenen Person gehörig". Sie tragen alle die Spuren seiner Ichheit an sich, sie sind vielmehr sein erweitertes Ich. Die Rebe, die der Verderber berührt hat, ist sozusagen von seiner Ichheit infiziert. Darum muß er leiden, wenn die Rebe im Kamin geröstet wird. In Matuku verspricht der Priester „die Vernichtung jeder beliebigen gehaßten Person innerhalb vier Tagen zu bewerkstelligen, wenn derjenige, welcher den Tod seines Feindes wünscht, ihm ein Büschel Haare, etwas Zeug oder ein wenig Speise bringt, die der Betreffende übrigließ . . . Diejenigen, die argwöhnen, daß andere Personen sich gegen sie verschworen haben, vermeiden es, in deren Gegenwart zu essen, und achten sorgfältig darauf, kein Krümchen von ihrem Mahl zurückzulassen; auch bewahren sie ihre Kleidungsstücke an einem Platze, den niemand so leicht zu finden imstande ist. Schneidet der Eingeborene sein Haar, so birgt er das Abgeschnittene sorgfältig unter dem Stroh seiner Behausung[61]".

Der Berührungszauber setzt einen Zustand voraus, wo der Mensch, alles was mit ihm einmal in Berührung war, in seine Ichsphäre hineinbezieht. Es ist der Zustand, wo dem Menschen droht, „in den Dingen zu zerfließen". Wir sehen hier klar, wie auch hinter dem Berührungszauber der Narzißmus zu suchen ist. Indem der Narzißstische immer bestrebt ist, sein Machtgefühl auf alle möglichen Dinge auszudehnen, identifiziert er sich (durch Ich-Übertragung) mit allen möglichen Dingen und gibt dadurch unwillkürlich dem Zauberer eine furchtbare Waffe in die Hand.

Der magisch Denkende betrachtet alle Dinge, mit denen er in Berührung kam, „als seinen eigenen Schatten". Damit ist klar ausgesprochen, daß der Berührungszauber im letzten Grunde sich nicht wesentlich von dem Analogiezauber unterscheidet. Sie setzen beide voraus, daß der Mensch sich nach außen projiziert und mit den Dingen irgendwie identifiziert.

7. ORGANPROJEKTION.

Alles, womit der magisch Denkende in Berührung kommt, zieht er in die Machtsphäre seines Ich hinein, besetzt er mit Ichheit. Nicht nur seine Haare, seine Nägel gehören zum Ich, sondern auch seine Kleider, sein Haus, sein Hof usw. Insbesondere aber eignen sich zur Ichbesetzung die Werkzeuge.

Zwischen sich und dem zu bearbeitenden Material schiebt der arbeitende Mensch das Werkzeug ein, das dazu dient, die Energie des Arbeitenden auf das Material in zweckmäßiger Weise zu übertragen. Das Werkzeug ist von diesem Standpunkte aus als Verlängerung der menschlichen Organe oder, wie man auch gelegentlich sagt, als Organprojektion zu betrachten. Und je tiefer die technische (maschinelle) Entwicklung ist, desto mehr hängt der Erfolg der Arbeit qualitativ und quantitativ nicht so sehr vom angewendeten Werkzeug ab, als von der Geschicklichkeit des mit dem Werkzeug Hantierenden. Das Werkzeug gehört zur Person, gehört zum Ich, wie die Beine und Arme.

Aus diesem Grunde kann das Werkzeug zum Repräsentanten der magischen Kraft des Menschen werden: er projiziert sich oder richtiger seine magische Macht in das Werkzeug. „Das Berliner Museum besitzt z. B. eine Hacke aus der Landschaft Kuve in Togo, die nur etwas kleiner ist wie die gewöhnlichen Feldhacken. Zur Zeit der Ernte opfert man ihr Hühner. Sie kann wie ein richtiger Vegetationsdämon Regen verursachen und fernhalten . . . Beim Sonnentanz der Arapaho wird ein Gebet an den Grabstock gerichtet. Oder wir sehen griechische Helden ihre Lanze als Gott verehren, sowohl im Mythus wie in der Geschichte . . . So beteten die mexikanischen Kaufleute ihren Wanderstab (otlatl) als ihren Gott Yacytecutli an und brachten ihm Opfer dar. Das alles ist natürlich nur möglich, wenn von jeher der Glaube an die geheimnisvolle Hilfe solcher Geräte existierte, die man bei einer Tätigkeit gebrauchte[62]." Wenn der griechische Held seine Lanze, deren schädigende Wirksamkeit dem Feinde gegenüber doch ein Ausdruck seiner eigenen Geschicklichkeit ist, verehrt, so verehrt er eigentlich hier sich selbst, nur in der Lanze äußerlich dargestellt. Eben-

so ist es mit der göttlichen Verehrung der anderen Werkzeuge: weil sie nur die Geschicklichkeit, d. h. nach dem Begriffe des Primitiven seine magische Macht[63], repräsentieren, weil sie, mit einem Worte, Organprojektionen sind, gelangen sie zu der Ehre, als Götter aufgefaßt zu werden.

Diese Auffassung des Werkzeuges als Organprojektion hinterließ auch in der Sprache Spuren. Lazar Geiger vermutet, daß jedes Wort, das eine mit einem Werkzeug auszuführende Tätigkeit bedeutet, ursprünglich eine Tätigkeit bezeichnete, die nur mit den natürlichen Organen des Menschen ausgeführt ward. Nehmen wir z. B. das uralte Wort mahlen, Mühle, lat. Molo. Die primitivste Form des Mahlverfahrens bestand bekanntlich darin, daß man die Brotfrucht zwischen zwei Steinen zerrieb. „Dennoch ist das Wort, das wir jetzt für eine Werkzeugtätigkeit gebrauchen, von einer noch einfacheren Anschauung ausgegangen. Die in dem indoeuropäischen Sprachstamme sehr verbreitete Wurzel mal oder mar bedeutet ‚mit den Fingern zerreiben', auch wohl ‚mit den Zähnen zermalmen'[64]." Das Wort Schere bringt L. Geiger in Verbindung mit scharren und zeigt dann, daß ursprünglich (nach einem Bericht von Plinius) die Schafe überall nicht geschoren, sondern geschabt oder gerupft wurden[65]. Überhaupt glaubt Geiger die Beobachtung gemacht zu haben, daß „die Werkzeuge niemals von einer Bearbeitung, niemals genetisch benannt sind, sondern immer von der Verrichtung, die sie auszuführen haben. Eine Schere, eine Säge, eine Hacke sind Dinge, die scheren, sägen, hacken. Dieser Sprachgebrauch muß um so auffallender erscheinen, als die Geräte, die nicht Werkzeuge sind, genetisch, passivistisch, nach ihrem Stoffe oder der Arbeit benannt zu werden pflegen, aus der sie hervorgingen . . . Hier lehrt uns also die Sprache ganz deutlich, wie und woraus das Gerät . . . bereitet worden ist. Bei den Werkzeugen ist dies nicht der Fall, und sie können daher, soweit es die Sprache angeht, sehr wohl anfangs gar nicht bereitet . . . gewesen sein[66]".

Unter allen Tieren ist nur der Mensch zum systematischen Gebrauch von Werkzeugen gelangt. Die organische Voraussetzung da-

für ist wohl in dem Bau seiner Hand zu erblicken. Mit Recht nennt Ludwig Noiré die greifende Hand das „Werkzeug der Werkzeuge[67]".

Mit der Entwicklung der industriellen Technik, die eigentlich die Entwicklung des menschlichen Geistes, der menschlichen Intelligenz, bedeutet, ist eine negative Beeinflussung der magischen Natur des Menschen notwendig verbunden. Bevor der Mensch Werkzeuge systematisch gebraucht, besteht seine Anpassung an die natürliche Umgebung in einer fortwährenden Modifikation seiner Organe. Mit dem Einsetzen der industriell-technischen Entwicklung ändert sich die Sache: statt der Vervollkommnung seiner natürlichen Organe sucht der Mensch jetzt seine Werkzeuge zu vervollkommnen. Die organische Anpassung und Entwicklung wird jetzt von der technischen abgelöst. Das bedeutet aber, daß die menschliche Macht jetzt ihm gegenübertritt als etwas ihm Fremdes, weil von ihm Abgelöstes, seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten Unterworfenes. „Als man Kräfte des Hebels, der Schraube kennen und in der mannigfachsten Weise anzuwenden lernte, als der Pflug an Stelle des Grabscheits trat, die Walze an Stelle der Stampfe, die Presse an Stelle des Schlägels, die Walkenmühle und Schraubenkelter an Stelle der Füße des Walkers und Keltertreters, der Wagen an Stelle des Tragsessels; als das Ruder dem Segel, der Schiffzieher dem Leinpferde weichen mußte; als Stampfmörser und Reibstein der Roßmühle Platz machten: da war zwar auf allen Gebieten eine ungeheure Arbeitslast von den Schultern des Menschen genommen; aber für den immerhin noch ansehnlichen Rest von Arbeit, der ihm überall noch verblieb, war er in der freien Gestaltung seiner Körperbewegungen beschränkt und von den neuen Hilfsmitteln der Produktion in gewissem Grade abhängig geworden. Seine körperliche Tätigkeit wirkte jetzt vielfach noch indirekt auf den Stoff; in dem räumlichen Angreifen und in der Zeitdauer der Muskelbewegungen war er nicht mehr ganz frei; das Werkzeug war nicht mehr eine bloße Verstärkung seiner Gliedmaßen, das diesen unbedingt gehorchte, sondern es begann eine gewisse Herrschaft über den Menschen auszuüben[68]."

Das primitive Werkzeug ist ein Mittel, die Kraft des einzelnen Individuums in zweckmäßiger Weise auf den zu bearbeitenden

Stoff zu übertragen. Weil der Erfolg der Arbeit noch sehr wenig vom Werkzeug (wegen seiner Unvollkommenheit) abhängt, dagegen in hohem Grade von der Geschicklichkeit des Arbeitenden selbst, beeinträchtigt es noch nicht das Allmachtsgefühl des Primitiven. Je mehr aber das Werkzeug vollkommen wird und die Geschicklichkeit des einzelnen als entbehrlich ausschaltet, übernimmt es gewissermaßen die führende Rolle in dem Produktionsakte und schwächt dadurch das Allmachtsgefühl des Arbeitenden. Das bewirkt eine negative Beeinflussung des magischen Denkens. Jedoch, wie wir noch unten sehen werden, ist das nicht die einzige, und wie ich glaube auch nicht die wirksamste Weise, wie das Magische im Menschen verdrängt wird.

8. DIE EMANISTISCHE AUFFASSUNG DER MAGIE.

Der magisch Denkende betrachtet alles, womit er in nähere Berührung kommt, als zu seiner Persönlichkeit gehörig, er besetzt die berührten Dinge mit seiner Ichheit. Diese Ausweitung des Ich kann man sich „übersinnlich-materiell" denken, als fließe dem Menschen ein feines, unmittelbar nicht wahrnehmbares Fluidum aus. „Überall in der alten Welt wird durch körperliche Berührung geistiges Fluidum übertragen. Jesus heilt die Kranke durch Berührung, oder sie selbst berühren ihn, sogar nur sein Gewand, und werden gesund durch die Kraft, die von ihm sogar unwillkürlich ausgeht. Durch Handauflegung entsteht eine geistige Ansteckung und Zeugung; der Geist des Höheren und Heiligen geht über auf den Schwachen und Unheiligen und wird ihm zum Segen[69]."

Diese „emanistische" Anschauung wäre man vielleicht geneigt von gewissen Beobachtungen, die auch der Primitive in der ihn umgebenden Natur zu machen imstande ist, abzuleiten. „Ich halte . . . für wahrscheinlich," meint Karutz, „daß die Anschauung von der Übertragbarkeit physischer Eigenschaften aus den Beobachtungen von den tatsächlichen Erscheinungen der Wärmeübertragung, des haftenden, übertragenen und wieder haftenden Geruchs und Geschmacks hervorgegangen ist und nicht erst aus der späteren Seelenlehre[70]." „Jedes Ding ist der Träger ihm eigentümlicher

Emanationen, in denen er seine Eigenschaften ausstrahlt und mit spezifischer Wirkung auf die Umgebung überträgt[71]." „Wie ein Stück Holz hart oder weich ist und seine Härte oder Weichheit überträgt (ähnlich der Wärme, Kälte, dem Dampf, dem Geschmack), so ist der Zahn hart, weiß, glatt, scharf und überträgt seine Härte, Weiße, Glätte, seine Fähigkeiten zu zerreißen, zu verletzten . . .[72]."

Gegen diese Ableitung des Emanismus ist mancherlei zu erwidern. In erster Linie drängen die Erfahrungen, die man unbefangenerweise in der äußeren Natur machen kann, nicht ausschließlich zu einer emanistischen Auffassung. Zwar scheinen manche Eigenschaften (wie z. B. Wärme und Kälte, dann auch der Geruch der Dinge), besonders bei unmittelbarer Berührung, von einem Körper auf den anderen zu überfließen. Dagegen gibt es aber andere Eigenschaften, die an dem bestimmten Gegenstande fester zu haften scheinen. Wenn man z. B. ein hartes Stück Holz mit einem weichen in Berührung bringt, so wird weder das harte Holz dadurch weicher, noch das weiche härter. Ich glaube, man darf auch dem Primitiven eine solche Erfahrung vollkommen zutrauen. Warum soll er dann so unbedingt daran glauben, daß die Dinge ihre Eigenschaften emanieren?

Wir wollen ein konkretes Beispiel anziehen. Auf der Insel Ceram (im Westen von Neuguinea) verfährt man in folgender Weise, wenn jemand krank ist: „Es gibt nämlich einige Leute, eine Art Medizinmänner, die einen besonderen Geist besitzen, der unter verschiedenen Zeremonien in sie fährt, d. h. sie verstehen es, sich durch Gesänge und besondere Bewegungen in einen hypnotischen Zustand zu versetzen . . . In diesem Zustande bestreichen sie den Kranken und ziehen die Krankheit mit den Fingerspitzen aus ihm heraus und blasen sie fort[73]."

Hier wird die Krankheit als eine unwahrnehmbare Flüssigkeit, in Art der übersinnlichen Fluida der Physiker des 17. und 18. Jahrhunderts, vorgestellt. Man kann ein solches Fluidum von einem Körper in den anderen überleiten und dann auch wegblasen. Es macht uns heutzutage keine Schwierigkeit zu denken, ein warmer Körper strahle oder „emaniere" seine Wärme in die Umgebung

aus; oder daß Wasser aus einem Gefäß in ein anderes fließen kann. Dennoch, ungeachtet, daß uns die Vorstellungen eines „Stromes“, eines „Strahles“, eines „Flusses“ ungemein vertraut sind, scheint uns die Idee des Überströmenlassens einer „Krankheit“ von einem Menschen zum anderen ganz widersinnig. Die Ableitung des Emanismus aus den Beobachtungen des alltäglichen Geschehens in der umgebenden Natur läßt diesen Unterschied zwischen unserer Auffassung und derjenigen des Primitiven unbeachtet, erklärt darum die Herkunft der Magie in keiner Weise.

Dort wo der „Aberglaube“ noch stark ist, herrscht auch noch die Vorstellung von der Möglichkeit, die Krankheit auf jemanden zu überleiten. „Wer im Böhmerwald das Fieber hat, geht vor Sonnenaufgang in den Wald, sucht ein Schnepfennest, nimmt ein Junges heraus und behält es drei Tage bei sich. Nach drei Tagen läßt er die Schnepfe im Walde wieder los; alsogleich verliert er das Fieber. In Bonny, Nigerdelta, binden sich Kranke ein lebendiges Hühnchen auf dem Herzen fest; schreit das Tier und schlägt mit den Flügeln, so betrachtet man dies als ein günstiges Symptom, weil es die Essenz der Krankheit an sich zieht und dadurch Schmerzen leidet. Der englische Bauer verfährt in derselben Weise. Er näht einen lebendigen Mistkäfer in ein Leinwandsäckchen und hängt ihn seinem am Keuchhusten leidenden Kinde um den Hals, damit der Käfer die Krankheit an sich ziehe. Im Voigtland hält man Kreuzschnäbel, weil sie Krankheit ‚anziehen‘, und in verschiedenen Gegenden verschenkt man Blumen, die im Krankenzimmer standen, in der häßlichen Absicht, daß der Empfänger die Krankheit mitübernehme[74].“

Der krankmachende Stoff wird abgeleitet, oder richtiger auf jemanden übergeleitet und dadurch die Gesundung bewirkt. Was aber sehr wichtig und von ausschlaggebender Bedeutung ist, ist die Eigentümlichkeit, daß der pathogene Stoff in ein anderes lebendes Wesen gehen und es krank machen muß, erst dann, wie es scheint, ist Heilung zu erwarten. Es genügt nicht, daß z. B. die Krankheit in die Blumen, die im Krankenzimmer stehen, fährt, sie muß mit Hilfe der Blumen jemandem anderen sich mitteilen. Man sieht dies klar auch in folgendem: Ist in der Landschaft Moschi am Kili-

mandjaro jemand an Aussatz krank, so tut man „den Eiter in eine Kürbisflasche, in der sich Milch befindet, die wird dann auf den Markt getragen und dort (unter die Marktprodukte) hineingeschmuggelt. Deswegen mögen viele Wohlhabende keine Milch vom Markte[75]". Aus meiner Kindheit erinnere ich mich eines ähnlichen Verfahrens aus dem Städtchen Griwa (Kurland, jetzt Lettland, am linken Ufer der Düna, gegenüber der Stadt Dünaburg). Dort, wenn eine Frau an Ausschlag litt, so verfertigte sie Brot aus Teig, den sie selbst geknetet, und brachte das Brot in ihrem Laden unter die anderen Waren zum Verkaufe.

Es ist doch ohne weiteres klar, daß wenigstens in der magischen Medizin die Emanationsidee mit der Emanation von Wärme oder ähnlichem physikalischen Phänomen herzlich wenig zu tun hat. Die pathogene Substanz (die „Krankheit") muß einen anderen krank machen, erst dann resultiert für den ersteren Kranken Heilung. Es ist die Idee des Stellvertreters, die hier wirksam ist. Durch die Berührung (unmittelbar oder mittelbar) mit dem Kranken wird der Stellvertreter mit ihm identisch, tritt an seine Stelle, — das ist der wahre Sinn der Emanation der Krankheit. Die Emanationsidee ist hier somit nur ein anderer Ausdruck für den magischen Gedanken. Oder anders ausgedrückt: die Emanationsidee erklärt nicht die Magie, weil sie vielmehr die magische Denkweise voraussetzt.

Die Emanationsidee läßt sich direkt vom Narzißmus ableiten. Der Narzißstische projiziert sich in den Raum: er läßt also seine Ichheit in den Raum ausstrahlen, er „emaniert" sein Wesen. Dieses nach außen projizierte Ich ist jedenfalls ungreifbar, meistens auch unsichtbar (d. h. wenn keine direkte Bespiegelung, wie z. B. in der Sage vom Jüngling Narkissos, vorliegt), besitzt also die Eigenschaft der Übersinnlichkeit. Nicht nur „ich" besitze ein solches nach außen projizierbares Ich, sondern auch meine Mitmenschen und endlich auch alle anderen Dinge. D. h. nicht nur ich kann mein Wesen „emanieren", sondern auch die übrigen Dinge der Welt. —

Mit der emanistischen Idee hängt aufs engste die Furcht vor dem Toten zusammen. Man stellte sich vor, von einem toten Körper, sei es ein erlegtes Jagdtier, ein Feind oder ein verstorbener

Angehöriger, gehe ein übler Einfluß aus. So erzählt Prinz von Wied von den Botokuden, daß „sie die Wohnungen nie mehr gebrauchen, worin Tote begraben liegen[76]". „Der gemeine Brasilianer übernachtet nicht gern an einem Orte, wo ein Toter begraben liegt, denn die Furcht vor Geistern ist unter diesen rohen Menschen noch sehr wirksam[77]." „Man fürchtet, daß das Tote (an dem toten Körper) auf die Umgebung übergreift, d. h. anderes Leben mit vernichtet. Bei dem erlegten Wilde oder Feinde ist natürlich der am meisten gefährdet, der den Tod gegeben hat, nicht wegen der Rache des Getöteten — das kommt erst später —, sondern als erstes Objekt, das dem aus dem toten Körper austretenden Vernichtungszauber ausgesetzt ist. Die Angehörigen aber sind besonders gefährdet, weil sie mit dem Toten wie sein Eigentum zusammenhängen. Dieses wird deshalb auch vernichtet, nicht um es dem Toten mitzugeben . . ., sondern weil an dem Eigentum das Tote haftet und deshalb leicht auf andere übergehen kann[78]."

Der Tote hängt mit seinem Eigentum zusammen, bildet mit ihm eine Einheit. Wer wiederum mit diesem dem Toten gehörenden Eigentum in nähere Berührung kommt, verfällt leicht (durch den psychischen Prozeß der Identifikation) dem Tode. Dieser Identifikationsprozeß verwandelt sich aber dem narzißstischen Primitiven in eine Wirkung, die von dem Toten ausgeht. Das Subjektivbedingte wird als eine objektive Wirkung aufgefaßt.

Ebenso ist es z. B. in dem oben angeführten Verfahren, auf Ceram Kranke zu heilen. Der Medizinmann zieht die Krankheit aus dem Kranken heraus und bläst sie fort. Ein Verfahren, das noch von uns in der Kinderstube manchmal angewendet wird. Stößt sich ein Kind irgendwo an, so berührt man die schmerzhafte Stelle, bläst auf die Hand und versichert das Kind, es schmerze ihm nicht mehr. Und das genügt oft. In dieser Weise wird dem Kinde, wie auch dem Primitiven, durch die Handlung des Medizinmannes eine heilbringende Suggestion gegeben. Das magische Verfahren hilft natürlich nur insofern, als der Betreffende die durch das Verfahren übermittelte Suggestion wirklich annimmt. Die Heilung ist somit die Folge einer Autosuggestion, also ein innerer subjektiver Prozeß. Sie erscheint aber auf der Stufe des ma-

gischen Denkens als von außen kommend, was in einer späteren Epoche uns in der Theorie des „tierischen Magnetismus" wieder entgegentritt. Diese Theorie nimmt nämlich an, daß der „Magnetiseur" durch seine „Passes" den Kranken beeinflußt, seine magnetische Kraft auf ihn einwirken läßt. Wiederum also wird hier ein Subjektivbedingtes (die Autosuggestion, bedingt durch den Wunsch, zu gesunden) nach außen projiziert und als von dort aus wirkend betrachtet.

Diese Verwechslung von Subjektivem mit Objektivem ist, wie schon mehrmals erörtert, durch den narzißstischen Drang, sein Ich auszuweiten, „aus sich herauszutreten", „in den Dingen zu zerfließen", determiniert.

9. DIE „KRAFTSTOFFE": MANA, ORENDA U. ÄHNL.

Die Emanationsidee hat einige, auf den ersten Blick rätselhaft scheinende, magische Begriffe gezeitigt, wie orenda der Irokesen, mana der Melanesier usw. Wir wollen mit dem Begriff der mana anfangen und versuchen, den Sinn, der sich hier verbirgt, herauszufinden.

Wir ziehen zu diesem Behufe die folgende Begebenheit heran. Der britische Resident zu Rarotonga (Insel im Cooksarchipel) Oberst Gudgeon schildert, wie er eine „Feuerzeremonie" der Eingeborenen gesehen und selbst mitgemacht hat. Die Feuerstelle, welche etwa zwölf Fuß im Durchmesser hatte, war mit breiten Steinen ausgelegt, die durch Verbrennen von Holzblöcken stark erhitzt waren. „Der tohunga (Priester) und sein tauira (Schüler) schritten hin und sodann haltmachend sprach der Prophet einige wenige Worte, worauf jeder mit den ti-Zweigen an den Rand der Feuerstelle schlug. Dieses wurde dreimal wiederholt, und sodann schritten sie langsam und entschlossen über die zwei Klafter heißer Steine. Als dieses geschehen war, kam der tohunga auf uns zu und sein Zögling überreichte seinen ti-Zweig dem Herrn Goodwin, auf dessen Grundstück die Zeremonie stattfand. Alsdann sagte der tohunga zu Herrn Goodwin: ‚Ich überreiche dir mein mana (Kraft); führe deine Freunde hindurch.' Nun waren vier Europäer anwe-

send . . . und ich kann nur sagen, daß wir kühn vorwärts schritten. Ich kam unversehrt hindurch, und nur einer von den Teilnehmern war übel verbrannt; und man sagt, daß er angeredet wurde, aber, wie Lots Weib, hinter sich sah — was jedem Brauch zuwider ist."

„Ich kann euch kaum meine Gefühle wiedergeben, aber dieses darf ich sagen: ich wußte ganz gut, daß ich über rotglühende Steine schritt und konnte die Hitze fühlen, aber dennoch verbrannte ich mich nicht. Ich fühlte etwas, das leichten elektrischen Zuckungen glich, sowohl in jenen Augenblicken als hernach, aber das ist alles. Ich weiß nicht, ob ich jedermann empfehlen darf, es zu versuchen. Ein Mann muß m a n a haben, es zu tun; hat er dies nicht, so wird es zu spät sein, wenn er sich auf den heißen Steinen von Tama-ahi-roa befindet[79]."

Bemerkenswert in dieser Geschichte sind die Wort des tohunga: „Ich überreiche dir mein mana; führe deine Freunde hindurch." D. h. ich stecke dich mit meiner Seelenverfassung an, und dann kannst du dasselbe vollbringen, was ich vollbracht habe. Das m a n a ist hier die Magie selbst, gedacht als eine substantielle Wesenheit; die magische Fähigkeit (die Suggestibilität) erscheint als ein mitteilbares Fluidum.

Über mana schreibt R. H. Codrington (Missionar) in einem Brief vom 7. Juli 1877 von den Norfolk-Inseln: „Die Religion der Melanesier besteht, was Glauben betrifft, in einer Überzeugung, daß es eine übernatürliche Macht gibt, die aber zum Kreise des Unsichtbaren gehört; und was Kultus betrifft, im Gebrauch von Mitteln, um diese Macht zu unserem eigenen Vorteil zu gewinnen. Die Idee eines höchsten Wesens ist ihnen ganz fremd, ja selbst die Idee von irgendwelchen Wesen, die eine sehr hohe Stellung in der Welt einnehmen." Und an einer anderen Stelle: „Es gibt einen Glauben an eine Kraft, ganz verschieden von Naturkräften, die in allen möglichen Weisen Gutes und Böses schafft, und die zu besitzen oder zu beeinflussen, zum größten Vorteil gereicht. Dies ist mana. Das Wort existiert, glaube ich, über den ganzen Stillen Ozean, und viele haben versucht, zu erklären, was es an verschiedenen Orten bedeutet. Ich glaube, ich weiß, was un-

sere Leute darunter verstehen, und das scheint mir alle die verschiedenen Bedeutungen zu umfassen und zu decken, die wir von anderen Orten aus hören. Es ist eine Macht oder ein Einfluß, nicht natürlich, sondern in gewissem Sinne übernatürlich; aber es zeigt sich in natürlichen Kräften und in irgendwelcher Macht oder Übermacht, die einzelne Menschen besitzen. Dieses mana ist nicht an irgend etwas gebunden und kann nach überall hin mitgeteilt werden . . . Seinem Ursprung nach geht es immer von persönlichen Wesen aus . . .[80]." Diese Schilderung zeigt uns mana als eine von der Persönlichkeit ausgehende Macht oder Übermacht (d. h. wohl als die Allmacht), die aber in Art eines übersinnlichen Fluidums an andere Menschen oder sogar Dinge, wie wir noch unten sehen werden, übertragen werden kann. —

In dieselbe Kategorie gehört das Manitu der Algokinstämme Nordamerikas. „Es ist im Grunde ein mysteriöser Kraftstoff, der sich überall manifestieren und überall eindringen kann, der aber auch sehr leicht mit dem Objekt, sei es belebt oder unbelebt, identifiziert wird, so daß man nicht mehr das Objekt als bloßen Träger von dem Kraftstoff unterscheidet, sondern sagt ‚das ist Manitu' und betet zu dem Manitu-Wesen. Der Mensch, der sich in einem Schwitzbad befindet, macht sich oft auf Armen und Beinen Einschnitte, damit etwas von dem Manitu, das durch die Hitze im Steine aufgeweckt und durch das darauf gesprengte Wasser sich im Dampf verbreitet, in den Körper eindringen kann[81]."

Manitu ist ein „Kraftstoff" und ein „Wesen", das angebetet werden kann, zugleich. Unserem differenzierten, analysierenden Denken scheint „Kraft", „Stoff" und „Wesen" so verschieden zu sein, daß sie nicht alle unter einen gemeinsamen Begriff gebracht werden können. Greifen wir aber zum Ausgangspunkt aller Magie, nämlich zum Narzißmus zurück, so überzeugen wir uns leicht, daß Kraft, Stoff und Wesen eine nicht leicht zerspaltbare Einheit bilden. Der imaginäre Doppelgänger des Narzißten, sein nach außen projiziertes Ich, ist ein „Wesen" ihm gleich, eine „Persönlichkeit" also. Dieses Wesen wird ursprünglich dem Körper ganz analog gedacht (Spiegelbild, Schatten), nur aus feinerem Stoff[82]. Anderseits macht der narzißstische Primitive die „Er-

fahrung“, daß „er“, während sein Körper im Schlafe oder in der Ekstase in todähnlichem Zustande daliegt, an verschiedenen Orten herumschweift und dabei verschiedenes erlebt. Dieser agierende „er“ kann doch nicht der todähnliche Körper sein, sondern etwas anderes, was er jedoch mit seinem Ich identifizieren muß. Ist der Narzißt geneigt, sich nach außen zu projizieren, sich also zu spalten (oder zu verdoppeln, was dasselbe ist), so drängt sich ihm diese Ich-Verdoppelung als Erklärungsprinzip der Traumerscheinungen ohne weiteres auf. Der ätherische Doppelgänger ist zugleich das agierende aktive Prinzip, die dynamische Grundlage des Seins und Geschehens. Wir sehen, hier fallen die Begriffe Wesen, Kraft und Stoff zusammen. D. h. das nach außen projizierte Ich (der Doppelgänger des Narzißten) ist ein wesenhafter Kraftstoff.

Eine bloße Konsequenz des analogischen Denkens ist es dann, jedem Ding so einen Kraftstoff zuzueignen. Dann hat jedes Ding sein Manitu und wirkt auf die Umgebung dank seines Manitu. Ein Schwitzbad z. B. erweckt durch die Hitze einen lustvollen gereizten Zustand in der Haut (Erweckung der Hauterotik)[83]. Diese Lust wird dann aufgefaßt als ein Eindringen des durch die Hitze im Steine freigewordenen Manitu. —

Zu den Kraftstoffen gehört auch das orenda der Irokesen. „Orenda bedeutet in der Irokesensprache die Fähigkeit, auf mystische Weise Wirkungen zu erzielen. Das Wort hat mit der Bezeichnung für Seele, Atem, Geist, Leben usw. oder Muskelkraft, Macht im allgemeinen, Stärke u. dgl. m. nicht das geringste zu tun. Alles in der umgebenden Natur, dem man einen Erfolg zuschreibt, besitzt orenda, seien es Felsen, Bäume, das Wasser, der Himmel, die Dunkelheit usw. oder Tiere und Menschen. Wenn Sturmwolken aufziehen, so heißt es, ‚sie setzen ihr orenda in Tätigkeit‘. Das Zirpen der Heuschrecke am Morgen veranlaßt nach dem Glauben der Indianer die Hitze des Tages, d. h. das Tier hat sein orenda ausgeübt . . . Ist der Jäger glücklich, so hat er das orenda seiner Jagdbeute überwunden. Im umgekehrten Fall hat das Wild des Jägers orenda vernichtet. Wer einen anderen behext, hat sein orenda gegen ihn angewendet, und ein großer Medizin-

mann ist der, dessen orenda groß ist . . . Wir können übrigens den Ausdruck orenda . . . sehr wohl durch Zauberkraft wiedergeben[84]."

Richtig ist es also zu sagen, orenda bedeutet, wie auch mana, die Magie selbst, als eine substantielle Wesenheit oder als ein Kraftstoff gedacht.

Daß hinter der mystischen Kraftstoffidee die narzißstische Allmacht sich verbirgt, ersieht man aus dem Glauben der Cora, von dem Preuß folgendes erzählt: „Interessant ist es, daß bei den Cora der Gedanke (muats ĭra) in gewisser Weise mit der magischen Kraft zusammenfällt. Die Eingeborenen hatten mir lange bestritten, daß der lebende Mensch eine Seele habe. Die Seele sei vielleicht der nach dem Tode umgehende Tote. Endlich wurde mir der Bescheid, daß die Seele des Lebenden der Gedanke sei, der im Kopfe lebt und zugleich im Herzen. Nun bildet aber der Gedanke oder das Denken den Hauptteil des magischen Handelns sowohl bei den Menschen wie bei den Göttern. Bei richtigem Denken ist die Ausführung Nebensache und beinahe unnötig. So heißt es z. B. in den Gesängen von der Gottheit des Morgensterns, ‚unserem älteren Bruder', nachdem er, im Osten aufgehend, die Wasserschlange der Nacht am Westende des Himmels mit seinem Pfeil getötet hat und nun seinen abgeschossenen Pfeil wiederhaben will:

Es versteht uns älterer Bruder (sich zu helfen).
Ergreift er nicht dort seinen Pfeil kraft seiner Gedanken?
Er hat ihn, während er dort ist jenseits seiner Welt (d. h. ganz im Osten)[85]."

Nicht die magische Handlung an sich bewirkt den erwünschten Erfolg, sondern der magische Gedanke bringt ihn zustande. D. h. also, das Denken des Wunsches ist jene magische Kraft, die den Erfolg bewirkt. Der Gedanke spielt hier dieselbe Rolle, wie der Kraftstoff mana oder orenda. Der Cora-Indianer „setzt seinen Gedanken in Tätigkeit", wie der Irokese sein orenda, wenn er auf magischem Wege etwas erreichen will. Um mit Schopenhauer zu sprechen, spiegelt sich in den mysteriösen Begriffen mana, orenda

u. dgl. bloß die Allmacht des Willens. Wie er, der magisch Denkende, sich allmächtig fühlt, so unterschiebt er allen Dingen einen solchen allmächtigen Willen.

In derselben Weise, wie die Cora-Indianer, setzt auch Schopenhauer die magische Kraft nur in Willen, nicht in den zauberischen Akt, welcher ihm nur bloßes Vehikel und Fixierungsmittel des Willens ist[86]. Nach Schopenhauers Auffassung bedeutet die Magie „eine Vergrößerung der unmittelbaren Willenssphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus[87]". Diese Charakterisierung der Magie ist nur ein anderer Ausdruck für das Phänomen der Ichausweitung, für das narzißstische Streben, die Dinge mit Ichheit zu besetzen, sie in die Machtsphäre des Ichs hineinzuziehen.

10. DER TIERISCHE MAGNETISMUS.

Die Idee eines Kraftstoffs, die als Konsequenz des magischen Denkens des Primitiven auftritt, finden wir in neuerer Zeit in den Anfängen der hypnotischen Theorie, in dem sogenannten tierischen Magnetismus, wieder. Mesmer, der Begründer des tierischen Magnetismus, heilte verschiedene Krankheiten, indem er die Kranken durch seine „magnetischen" Striche (mit der bloßen Hand) beeinflußte. Er konstruierte sich zur Erklärung der Wirkung dieser Striche die Theorie, als befinde sich im menschlichen Körper ein dem Magnetismus ähnliches Fluidum, das er auf seine Patienten überströmen lassen kann[88].

Wie der melanesische Priester sein mana dem anderen übergibt und ihn dadurch in den Stand setzt, etwas sonst ihm Unmögliches zu vollbringen, ebenso heilt Mesmer seine Kranken, indem er ihnen seinen Kraftstoff, das tierisch-magnetische Fluidum, einflößt. Das geschieht in der Weise, daß er gleich anfangs die Hände dem Patienten auf die Schultern legt, sie der Länge des Armes nach bis zu den Fingerspitzen herunterführt und den Daumen des Kranken einen Augenblick lang hält; „wenn dies zwei- bis dreimal wiederholt worden, so richte man Ströme vom Kopf bis zu den Füßen . . .[89]".

Einer von den späteren Magnetiseuren erzählt, daß man eine Vision, die man hat, einem anderen in demselben Augenblick mittei-

len kann, wenn man ihn absichtlich berührt. „Diejenigen," heißt es, „die das Vermögen des zweiten Gesichts haben, sehen diese Vision nicht zugleich, wenn sie auch zu derselben Zeit beieinander sind. Aber wenn ein mit diesem Vermögen Begabter in dem Augenblick eines erscheinenden Gesichts einen Mitseher absichtlich berührt, so sieht dann der zweite es ebensowohl als der erste. Dies ist oft von denen, die bei solchen Gelegenheiten zugegen waren, bemerkt worden[90]." — Durch die Berührung wird dem anderen das tierisch-magnetische Fluidum des ersteren, sein mana also, mitgeteilt, wodurch er in derselben Weise visionär wird.

Das mana kann nicht nur in einem Menschen vorhanden sein, sondern z. B. auch in einem Steine. „Will jemand an dem mana-Steine eines Freundes partizipieren, so kann er gegen Bezahlung einen anderen Stein neben jenen erprobten legen, damit von dem mana-Steine wie von einem Magneten die Kraft auf ihn übergehe[91]." Diesen Gedanken, daß ein Stein mit dem magnetischen Kraftstoff imprägniert werden könnte, finden wir wieder bei Mesmer und seinen Schülern. Mesmer glaubte nämlich verschiedene Dinge, wie Bäume, Wasser usw., „magnetisieren" zu können. Insbesondere gebrauchte er das sogenannte Baquet. Das war ein Zuber aus Holz, gefüllt mit zerbrochenen Flaschen und Wasser. Dies Baquet „magnetisierte" er durch seine Striche und ließ es dann auf seine Kranken einwirken, die herumsaßen, einen geschlossenen Kreis bildend. Hier liegt der Gedanke zugrunde, daß das Baquet mit dem Kraftstoff, mit dem tierisch-magnetischen Fluidum, gefüllt sei und darum, wie der manahaltige Stein, „magnetisch" auf die Kranken einwirken muß.

Klar faßt diesen emanistischen Standpunkt Karl du Prel zusammen: „Bei den magnetischen Strichen, die ich an einem fremden Organismus herabführe, entströmt meiner Hand ein materielles Agens, das für den Sehnerv unsichtbar ist . . . Indem dieses Agens in den fremden Organismus übergeht, sich mit dem gleichartigen Agens desselben verbindet und es in noch nicht genügend aufgeklärter Weise verteilend oder lokalisierend, wird der Organismus in tiefen Schlaf versenkt[92]."

Der Mensch wird dadurch beeinflußt (in den somnambulen Zu-

stand versetzt), daß ich mit Hilfe der „magnetischen" Striche in ihn mein magnetisches Fluidum, mein mana, meinen Kraftstoff also, überströmen lasse.

„Die mesmerische Auffassung des Wesens des tierischen Magnetismus schrieb den äußeren Manipulationen die Hauptrolle bei der Beeinflussung der Kranken zu. Die Behandlungsweise mußte allmählich zu einem Formalismus ausarten, bei dem der Magnetiseur selbst seelisch (und bei der Behandlung mittels des Baquet auch wohl physisch) abwesend sein konnte. Die Patienten, die gewöhnlich die volle ungeteilte Aufmerksamkeit des Arztes beanspruchen, sind dadurch unangenehm berührt und werden unzufrieden." „Die Unzufriedenheit macht natürlich die Heilsuggestion unwirksam. Auf dieser Grundlage entwickelt sich eine von der mesmerischen abweichende Auffassung des tierischen Magnetismus, die . . . hauptsächlich von den Franzosen vertreten ist[93]." Man fordert jetzt vom Magnetiseur, er soll sich mit der ganzen Kraft seiner Aufmerksamkeit und des herzlichen Wohlwollens auf jeden einzelnen Kranken fixieren. Die Manipulationen werden zwar noch nicht gänzlich verworfen, man schreibt aber ihnen nur eine untergeordnete Bedeutung zu. In extremer Weise drückt sich darüber der Artillerieoffizier Viller in seiner Jugendschrift „Le Magnétiseur amoureux" (Génève 1787) folgendermaßen aus: „Die Seele kann durch die Macht ihres Willens ihre Tätigkeit auf ein anderes Wesen übertragen; zu diesem Zwecke genügt es, wenn sie an es intensiv denkt . . . Das Wesen des Magnetismus besteht in einer energischen Konzentrierung auf den Kranken, mit dem entschiedenen Willen, ihm zu helfen. Die Manipulationen helfen dieser Aktion, sie sind aber nicht unbedingt notwendig, sie dienen zur Fixierung und Richtung der Aufmerksamkeit . . .[94]."

Dieser Standpunkt der „mentalen Suggestion", der psychischen Fernwirkung, stimmt vollständig überein mit den Ansichten der Cora-Indianer, deren Gott seine hingeschleuderten Pfeile „kraft seines Gedankens" wiederum ergreift. —

Die Parallele, die wir zwischen dem Ideenkreis des tierischen Magnetismus und dem Kraftstoffgedanken der Primitiven gezogen haben, ist in dreifacher Hinsicht interessant:

1. Wir sehen in der Geschichte des Hypnotismus nacheinander Phasen auftreten, die wir bei verschiedenen primitiven Völkern nebeneinander vorfinden. Das gibt uns das Recht, umgekehrt in diesem Nebeneinander der verschiedenen magischen Begriffe nur ein Nebeneinander verschiedener Phasen desselben Entwicklungsprozesses zu erblicken. Die psychische Entwicklung der Völker geht nicht im selben Tempo vor sich, das eine Volk macht eine bestimmte Entwicklung schneller durch, das andere langsamer. Wenn man somit verschiedene Völker zu gleicher Zeit beobachtet (wie es eine jede vergleichende Methode zu tun gezwungen ist), so bekommt man sozusagen eine Abbildung des historischen Entwicklungsprozesses auf eine horizontale Achse: die zeitliche Reihenfolge verwandelt sich in das räumliche Nebeneinandersein.

2. Durch die obige Parallele wird gewissermaßen ein Vorurteil mancher Ethnologen zerstört, die da meinen, als Grundlage der Erklärung der Art der psychischen Reaktionen des Primitiven immer fortwährend die „Dummheit" des Primitiven heranziehen zu müssen. Diesen Ethnologen wird es wahrscheinlich als ungeheuerlich erscheinen, daß man die Geschichte des tierischen Magnetismus, dessen Theorien immerhin durch einen vielleicht zu weit gehenden spekulativen Geist getragen sind, in Parallele stellt zu den mysteriösen Begriffen einiger „Wilden". Ich muß hier Freud beistimmen, wenn er bei einer analogen Gelegenheit bemerkt: „Wir täuschen uns wohl nicht darüber, daß wir uns durch solche Erklärungsversuche dem Vorwurf aussetzen, daß wir den heutigen Wilden eine Feinheit der seelischen Tätigkeit zumuten, die weit über die Wahrscheinlichkeit hinausgeht. Allein ich meine, es könnte uns mit der Psychologie dieser Völker, die auf der animistischen Stufe stehengeblieben sind, leicht so ergehen, wie mit dem Seelenleben des Kindes, das wir Erwachsene nicht mehr verstehen und dessen Reichhaltigkeit wir darum so sehr unterschätzt haben[95]."

3. Die durchgeführte Parallele lehrt uns wiederum, wie das magische Tun allmählich verkümmern mußte. Wir sahen in der Geschichte des tierischen Magnetismus, wie durch das Gewichtlegen auf die äußere Aktion die tierisch-magnetische Behandlungsweise des Kranken (die ihrem inneren Wesen nach eine psychothera-

peutische sein sollte) in einen Formalismus ausarten mußte, die den Kranken nicht mehr befriedigte und ihn vielmehr enttäuschte. Wir müssen nicht vergessen, daß ein großer Teil der magischen Handlungen begreiflicherweise in das Gebiet der (magischen) Medizin fällt. Ebenso wie die Praxis der mesmerischen Ärzte, mußte auch die Tätigkeit der magischen Medizinmänner aus derselben Ursache oft in einen rein äußerlichen Formalismus ausarten und dann auch vielfach den suggestiven Erfolg verfehlen. Dadurch wurde eine Bresche in der magischen Praxis geschlagen, die, wenn noch andere ungünstige Momente hinzukamen, allmählich zu einem Verkümmern der Magie führen mußte.

11. DER PERSÖNLICHE UND DER UNPERSÖNLICHE GOTT UND DIE ÜBERSINNLICHE KRAFT.

Wir haben oben gesehen, wie die magische Denkweise zu dem Begriff einer übersinnlichen Kraft kommt. Es scheint sehr wichtig zu sein, die Frage zu erörtern, ob nicht die übersinnliche Kraft, die sich in allen sichtbaren Dingen manifestiert, mit der Gottesvorstellung irgendwie verwandt sei? Zwar nimmt Gott meistens persönlichen Charakter an und spaltet sich öfter in Gott-Vater und Gott-Mutter, behält aber nebenbei auch unpersönliche Züge, tritt sozusagen neutrisch auf.

Wir sehen z. B. den Gott Mawu bei den Eweern in solcher zwiefacher Art auftreten. „Die Gestalt (dieses) Gottes ist wie die Gestalt des Menschen[96]." „Es gibt einen männlichen und einen weiblichen Gott." Der männliche Gott heißt Mawu Sogble, der weibliche heißt Mawu Sodza[97]. Anderseits heißt es ferner: „Wenn Gott ‚um einen Menschen' ist, so offenbart sich das dadurch, daß dieser in seinen Unternehmungen mehr Glück hat als ein anderer. Zwei Menschen gehen z. B. mit ihrer Ware auf den Markt; verkauft nun der eine die seinige um einen höheren Preis als der andere, so zeigt das, daß Gott bei ihm sei. Zwei Jäger gehen miteinander auf die Jagd. Der eine erlegt ein Wild und der andere nicht. Das beweist, daß Gott bei dem ersten ist. Zwei Brüder pflanzen je ihren eigenen Acker an; die Ackergewächse des A aber sind

schöner und wertvoller als die des B. Das beweist, daß Gott den A umgibt[98]."

Es ist klar: wo der Eweer sagt, „Gott ist bei ihm", würde z. B. der Irokese gesagt haben, „er hat sein orenda in Tätigkeit gesetzt". Der eine hat ein mächtiges orenda und ihm glückt alles. Oder, wer einen mächtigen Gott besitzt (bei wem Gott ist), dem glückt alles. Gott Mawu scheint die übersinnliche Macht zu bedeuten, deren man teilhaftig sein muß, um etwas erreichen zu können.

Eine solche Verquickung persönlicher und unpersönlicher Züge im Gotte finden wir ferner bei den Madagassen, die den Gott Andriamanitra verehren. Sie beziehen zwar ihren Kultus nicht auf diesen höchsten Gott, sie führen aber seinen Namen fort und fort im Munde. „Es gibt zahlreiche Sprichwörter und Lebensregeln, in denen dieser Gottesname hervortritt, z. B. Andriamanitra schaut von der Höhe herab und sieht alles, was verheimlicht wird. Andriamanitra ist nichts unbekannt. Besser ist es, unter Menschen für schuldig zu gelten, als vor Andriamanitra schuldig zu sein . . . — In diesen Worten prägt sich der Begriff eines weltüberlegenen, mächtigen und gütigen, allwissenden und gerechten Weltlenkers aus . . .[99]" Anderseits stehen wir vor dem Tatbestande, den ein Beobachter in folgender Weise beschreibt: „Alles, was Großes ist und was die Fassungskraft ihres Verstandes übersteigt, bezeichnen (die Madagassen) mit Andriamanitra. Alles, was neu und nützlich und außerordentlich ist, wird Gott genannt." „In erster Linie wird der Reis, dann neben diesem das animalische Hauptnahrungsmittel, das Rind, Andriamanitra genannt... Andriamanitra (besitzt wohl) in den soeben erwähnten Verbindungen lediglich den Qualifikationswert ‚göttlich', es besitzt, wie Leblond sagt, die qualité divine de la plante, de l'eau, de la pierre . . . (Der Begriff) bezieht sich auf geheimnisvolle Gegenstände oder solche, die im Leben wichtig sind und dadurch eine hervorragende Bedeutung haben, und bezeichnet alsdann die diesen Dingen einwohnende und das Maß des Gewöhnlichen übersteigende Kraft . . . Es gibt etwas, wie eine allgemein-göttliche Seinssphäre, aus der heraus Kräfte in die materielle Welt strömen und in die menschliche Seele ihren Weg finden[100]."

Andriamanitra ist also einerseits ein persönlich gedachter allmächtiger Gott, anderseits aber eine übersinnliche Kraft, die sich in lebenswichtigen Dingen und in solcher von hervorragender Bedeutung besonders manifestiert.

Dieses Schwanken zwischen persönlicher und neutrischer Auffassung Gottes erklärt sich wohl aus der Genesis der Idee des Übersinnlichen aus dem Narzißmus. Wir haben bereits oben diesen Zusammenhang beleuchtet: das nach außen projizierte Ich des Narzißten, sein ätherischer Doppelgänger, wird zum Prinzip der Aktualität erhoben: es ist das Tätige und der Tätige zugleich. Oder, indisch gesprochen, der (in Gestalt eines Menschen gedachte) Âtman und das (unpersönliche, neutrische) Brahman.

Die übersinnliche Kraft kann entweder monistisch oder pluralistisch gedacht werden. Entweder wohnt jedem Dinge eine übersinnliche Kraft bei, d. h. jedes Ding hat sein orenda oder mana; die verschiedenen übersinnlichen Kräfte können dann von verschiedener Mächtigkeit sein. Oder es gibt eine einzige übersinnliche Macht, die sich den verschiedenen Dingen vielleicht in verschiedenem Grade mitteilt. Eine vermittelnde Auffassung wird wohl die einzelnen übersinnlichen Kräfte als Ausfluß oder als im Dienste der einen übersinnlichen Macht stehend betrachten.

Diese letztere Auffassung, wo die einzelnen übersinnlichen Kräfte der einen übersinnlichen Macht unterstellt sind, treffen wir wiederum bei den Eweern an, nämlich in der Idee der verschiedenen trowo (plur. von tro).

Die Trowo sind die Boten des Gottes Mawu, „die er mit dem Auftrage auf die Erde gesandt, acht auf die Menschen zu geben[101]". Worin besteht nun das Wesen des tro? Das ersieht man aus folgenden Illustrationen: „In Awudome Tschito wurde früher ein in einer engsten Bergspalte liegendes Stück Land von dem Eigentümer als tro verehrt. Als seine Vorfahren zum erstenmal ihren Acker dort angelegt hatten, machten sie die angenehme Erfahrung, daß ihre Feldfrüchte sehr gediehen und sich von denen anderer Leute vorteilhaft unterschieden. In dieser Erscheinung erblickte der Ackermann eine an jenem Platze schaffende Macht, die sich dort zu seinem Gunsten auswirkte . . . Als sich die Einwohner der Stadt

Dzake in Peki an ihrem heutigen Wohnsitze niedergelassen hatten, suchte ein Bauer bei seiner Feldarbeit nach Wasser. In einer muldenähnlichen Vertiefung stieß er sein Buschmesser in die feuchte Erde. Plötzlich kam ihm ein blutähnlicher Saft entgegen, den er genoß und der ihn erquickte. Er erzählte es seinen Angehörigen und veranlaßte sie, mit ihm an den Ort zu gehen, um jenem roten Saft zu opfern. Allmählich klärte sich jenes Wasser und die ganze Familie trank davon. Das Wasser war von jetzt ab tro des Entdeckers und der Familienmitglieder . . . Hier vereinigten sich also drei Tatsachen, die zur Verehrung des Wassers führten. Erstens, daß es rote Farbe hatte, zweitens, daß es klar wurde, und drittens, daß es dem Manne und seiner Familie Erquickung brachte. Bei Ankunft der ersten Ansiedler von Anlo soll ein Mann im Busche vor einem großen dicken Affenbrotbaum gestanden haben. Beim Anblick dieses Baumes erschrak er. Er ging deswegen zum Priester, um sich diesen Vorgang deuten zu lassen. Er bekam zur Antwort, daß jener Affenbrotbaum ein tro sei, der bei ihm wohnen und von ihm verehrt sein wolle. Die Angst war also das Merkmal, an dem jener Mann erkannte, daß sich ihm ein tro geoffenbart habe[102]." „Der Augenblick also, in welchem ein Gegenstand oder dessen auffallende Eigenschaften zum menschlichen Gemüt und Leben in irgendeine merkliche, sei es angenehme oder abstoßende Beziehung treten, ist die Geburtsstunde eines tro im Bewußtsein des Eweers[103]." Oder anders ausgedrückt, der tro ist die überwältigende Macht, die irgendeinem Gegenstande innewohnend gedacht wird. Die einzelnen trowo sind aber die „Boten" Gottes, d. h. sie sind dem übersinnlichen Einen subordiniert.

Die Unterordnung der einzelnen trowo unter eine allumfassende Macht ist nicht schwer zu begreifen. Hier hat nämlich auch die soziale Organisation mit ihrer ungleichen Verteilung von Macht, Reichtum und Ansehen mitgewirkt. „Die Glieder der meisten (Ewee-)Stämme haben heute noch ihre besonderen Personen-trowo, deren Verehrung der der Familien- und Stammes-trowo vorangeht. Wie sind nun aber letztere entstanden? Das Verhältnis der Personen-trowo hat sich wahrscheinlich schon in den ältesten Zeiten erheblich verschoben. Eine Verschiebung ihrer Bedeutung war

schon durch die soziale Stellung ihrer Verehrer begründet. Da gab es Reiche und Arme, Regenten und Regierte. Wurde die Macht der Reichen und der Regenten, der Starken und der Klugen auf die Macht des dem einzelnen gehörigen tro zurückgeführt, so war damit auch der Glaube gegeben, daß die trowo gewisser Menschen mächtiger waren als diejenigen ihrer Mitmenschen. Sie vermochten ihre Verehrer reich und angesehen zu machen, während andere das nicht konnten. Diese Verschiedenheit der sozialen Stellung der Menschen begründete demnach auch eine Verschiedenheit des Ansehens, das die Personen-trowo schon in der ältesten Zeit genossen haben. Nimmt man noch die Zusammengehörigkeit der Familien dazu, so leuchtet ein, daß der tro des Familienoberhauptes ein größeres Ansehen genoß, als derjenige einer Frau oder gar eines Sklaven. In diesen Verhältnissen lag auch die Fortsetzung der Verehrung begründet, die man dem tro eines reichen Mannes oder eines Familienoberhauptes auch nach ihrem Tode zuteil werden ließ. Nicht der Verstorbene selbst wurde in den frühesten Zeiten im Eweelande göttlich verehrt, sondern sein ihm gehöriger und von ihm im Leben verehrter tro. Die angesehensten und mächtigsten Personen-trowo wurden im Laufe der Zeiten zu Familien- und zu Stammes-trowo erhoben[104]." — Da die verschiedenen trowo nicht die gleiche Macht besaßen, da das Familienoberhaupt bzw. der Stammeshäuptling ein viel größeres Ansehen, Reichtum und Macht besaß als die gewöhnlichen Sterblichen, so stellte man die gewöhnlichen trowo unter die Herrschaft des tro des Häuptlings. Man übertrug die soziale Organisation auf das tro-Wesen und gab den trowo ein Oberhaupt (den Gott Mawu), zu dessen Boten sie herabgesetzt wurden.

Auch im altindischen religiösen Denken finden wir unpersönliche Gottheiten. Besonderes Interesse verdient das Ṛta. Es wird von Oldenberg folgendermaßen umschrieben: „Die Vorgänge, deren stetes Sichgleichbleiben oder deren regelmäßige Wiederkehr die Vorstellung der Ordnung erweckt, gehorchen dem Ṛta oder ihr Geschehen ist Ṛta. ‚Ṛta strömen die Flüsse.' ‚Nach dem Ṛta hat die himmelgeborene Morgenröte aufgeleuchtet.' Die weltordnenden

Väter ‚haben nach dem Ṛta die Sonne am Himmel emporgeführt', die selbst ‚das helle, sichtbare Antlitz des Ṛta' ist . . . Um den Himmel läuft das zwölfspeichige Rad des Ṛta, das nie alt wird — das Jahr[105]."

Im Ablaufe der Geschehnisse beobachtet der Mensch eine gewisse Gesetzmäßigkeit. Nun faßt aber der Hindu diese Gesetzmäßigkeit als die Macht, die hinter den wahrnehmbaren Dingen steht und sie zwingt, das zu tun, was sie tun müssen. So heißt es z. B. von der Sonne (Sûrya) ṚV. III, 30, 12: „Die festgesetzten Grenzen verletzt Sûrya nicht[106]." Oder von der Morgenröte ṚV. I, 124, 3: „Sie geht den Pfad des Ṛta, den richtigen Weg; als ob sie die Gegend zuvor kennengelernt habe, verfehlt sie sie nie[107]." Die Sonne, die Morgenröte, ebenso alle anderen Dinge, sind gezwungen, den richtigen Weg, den Weg des Ṛta, zu gehen. Ṛta ist die Macht, die das Geschehen beherrscht, ordnet, ihm die Art und Weise vorschreibt, so daß es nicht anders geschehen kann, als es tatsächlich geschieht.

Anderseits aber wird die Naturordnung als von den Göttern bestimmt angesehen. „(Eine wichtige) Eigentümlichkeit ist die, daß von diesem gewöhnlich Ṛtas Pfad genannten Wege zuweilen gesprochen wird als dem Pfade, den König Varuṇa, eine der ältesten vedischen Gottheiten, für die Sonne, ihn zu gehen, gemacht hatte; dann eröffnet sich uns das Verständnis dafür, warum das, was an einigen Stellen das Gesetz Varuṇas genannt wird, an anderen das Gesetz Ṛtas heißt; wie tatsächlich von Varuṇa, dem Gotte des allumfassenden Himmels, zuweilen angenommen werden konnte, er habe festgesetzt und angeordnet, wo an anderen Stellen Ṛta als unabhängige Macht genannt wird[108]."

Der urwüchsige Narzißt, der sich selbst überwertet, traut sich die volle schöpferische Macht zu. Der vedische Urmensch, der Âtman, schafft selbst die Menschen und die Götter. Es setzt aber später eine Verdrängung (Überwindung) des Narzißmus ein, deren erste Wirkung es ist, an Stelle des selbstherrlichen Individuums das Göttliche zu setzen. Das Individuum projiziert gleichsam seine Allmacht nach außen und empfindet sie dann als die Allmacht Gottes.

Den äußeren Anhaltspunkt für die Objektivierung der Allmacht

geben gewöhnlich die Eltern ab, die dem infantilen Menschen gegenüber so was als eine wirkliche Allmacht repräsentieren. Das bestimmt den persönlichen Zug in der Gottesvorstellung, sowie insbesondere die Spaltung in Gott-Vater und Gott-Mutter.

Aber die objektivierte Allmacht ist nicht notwendig und unlösbar mit persönlichen Zügen verbunden. Sie kann überhaupt das Theologische abstreifen und hat die Tendenz zum Naturalismus. In dieser Richtung liegt auch das vedische Ṛta, das mit keinem Kult in Verbindung steht und bloß eine weltumfassende Macht bedeuten kann. Der letzte Nachklang vielleicht des alten Dualismus zwischen persönlichem und unpersönlichem Gott und zugleich die Überwindung dieses Dualismus ist die Philosophie des Spinoza. In der Formel des Spinozismus: deus sive natura wird die göttliche Allmacht als die Allmacht des realen Zusammenhanges der Erscheinungen erklärt. D. h. die magische Allmacht wird zu einer natürlichen.

12. RAUM UND ZEIT IN DER MAGIE.

Im Wesen der magischen Denkweise liegt es, Raum und Zeit zu überspringen. Denn Raum und Zeit sind die Formen, in denen die objektive Welt uns erscheint, das objektive Geschehen uns wahrnehmbar wird. Raum und Zeit bedeuten darum die Schwierigkeiten, die der tätige Mensch zu überwinden hat, um an sein Ziel zu gelangen. Der magisch Denkende aber ist von der Macht seines Wünschens beherrscht und ist in infantiler Weise nicht geneigt, mit den objektiven Schwierigkeiten zu rechnen. Daraus resultiert die Neigung, Raum und Zeit zu negieren. Das magische Denken betrachtet die Dinge als außer Raum und Zeit liegend. Oder, wie es Schopenhauer formuliert, außer dem kausalen Zusammenhang der Dinge (wo Raum und Zeit ihre Gültigkeit behaupten), von dem die Naturwissenschaft in ihren Betrachtungen ausgeht, noch ein „metaphysischer" Zusammenhang gegeben ist, „gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher, von einem Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden anderen gewirkt werden könne[109]". Die Magie will also gleichsam durch „ein heimliches

Spielen unterm Tisch“ eine Kommunikation zwischen den Dingen herstellen.

Was den Raum anbetrifft, so ist es klar, daß jede magische Handlung, die eine Fernwirkung bezweckt, ihn nicht berücksichtigt. Um einen fernen Feind durchzupeitschen, genügt es nach magischer Auffassung, bloß sein Bild oder ein Kleidungsstück von ihm zu mißhandeln. Der Raum, der zwischen uns und dem Feinde liegt, mag von Gefahren strotzen, die man bewältigen müßte, um des Feindes in wirksamer Weise habhaft zu werden. Der magisch Denkende setzt sich aber über diese für den naturalistisch Gesinnten gegebenen Schwierigkeiten hinweg, indem er den Raum nicht berücksichtigt, ihn vielmehr als eine Quantité négligeable betrachtet.

Die Cora-Indianer, wie wir oben sahen, ebenso die Theoretiker der mentalen Suggestion, haben diese Konsequenz auch offen ausgesprochen: sie haben die implizite in der magischen Denkweise liegende Anschauung nur explizite gemacht.

Beispiele von Negierung der Zeit in der Magie haben wir schon angetroffen. In der magischen Medizin wird eine Heilung aus früherer Zeit vor Augen geführt, in der Absicht, dadurch jetzt, wo ein ähnlicher Fall vorliegt, ebenfalls eine Heilung zu erzielen. In ähnlicher Weise verfährt man auch in anderen lebenswichtigen Situationen. So z. B. tragen an dem Sonnenfeste der Arapaho „eine Reihe von Kriegern ihre Heldentaten vor, wobei der Erzähler für jeden erschlagenen Feind einen Stock ins Feuer wirft. Es darf dabei nicht übertrieben werden, und die Einzelheiten müssen mindestens durch zwei Zeugen beglaubigt sein. Die Geschichten dürfen nur Siege berichten und sollen auf den Sieg des Stammes über Hungersnot und alle Arten von Übeln deuten, die ihn in Zukunft treffen können[110]“. Ein Sieg also, der in der Vergangenheit stattgefunden hat, soll noch in der Zukunft eine Wirkung ausüben können. Das Vergangene ist somit noch nicht vergangen, wirkt vielmehr noch weiter. Die Zeit steht hier gleichsam still.

Ebenso wird die Zeit negiert, wenn man das Zukünftige als in der Gegenwart daseiend magisch voraussetzt. Das geschieht, wie bereits erwähnt, wenn man dem Kranken zu suggerieren sucht, er

sei bereits gesund. Das zukünftige Ereignis wird in der Gegenwart seiend angenommen, also die Zeitdifferenz wieder nicht berücksichtigt.

In krasser Weise sehen wir z. B. diese Denkweise im folgenden Aberglauben im Berner Kanton: „Wenn man Zucker in den Kaffee tut und mit spitzen Gegenständen darin stochert, so erhält man Seitenstechen." „(Hier wird) das Zukünftige als Gegenwärtiges behandelt und der noch nicht genossene, nur zum Genusse bestimmte Zucker bereits als Teil des Körpers betrachtet[111]."

Ist die Magie im allgemeinen bestrebt, die Zeit, wie den Raum zu negieren, d. h. ihr Tun so zu gestalten, als sei der Zusammenhang der Dinge nicht den räumlich-zeitlichen Gesetzen unterworfen, so fehlt es anderseits nicht in der magischen Denkweise an einer solchen Auffassung der Zeit, die sie zum schöpferischen Prinzip erhebt. So heißt es z. B. Mâṇḍukya-Kârikâ I, 8:

Viele lassen die Weltschöpfung
Auf Wunsch Gottes allein entstehn,
Andere glauben, die Zeit habe
Alle Wesen hervorgebracht[112].

In der ägyptischen Sprache wird die unendliche Zeit mit Ḥeḥ bezeichnet. Nach Brugsch soll der Wurzel ḥḥ die Vorstellung einer wiederholten, bewegenden Tätigkeit zugrunde liegen. Die Zeit ist also das bewegende Prinzip der Dinge, die Aktivität.

Diese Auffassung ist noch der heutigen positivistischen Denkweise nicht fremd. Denn auch die heutige Mechanik betrachtet gewöhnlich die Zeit als die unabhängige Variable, alle anderen variablen Größen sucht sie als Funktionen der Zeit darzustellen.

Die Magie negiert die Zeit als Form der Erscheinungen, löst sie aber zugleich von den Erscheinungen los und faßt dann diese starre Form als die Allmacht selbst. Das haben die Inder gut ausgesprochen, Maitrâyaṇa-Upanishad 6, 15: „. . . aus dem Jahre weiter entspringen diese Wesen, durch das Jahr auch, nachdem sie hier entsprungen, wachsen sie auf, und in dem Jahre gehen sie wieder zugrunde; darum fürwahr, ist das Jahr Prajâpati . . ." Da alles Geschehen, wie Geburt, Wachstum, Tod, in der Zeit vor

sich geht, so ist die Zeit Prajâpati, der höchste schöpferische Gott. –

Es hängt mit dem Gesagten zusammen, daß im Volksglauben häufig die Uhr, als die sichtbar gewordene Zeit, magisch mit Leben und Tod in Verbindung gesetzt wird. So läßt man mancherorts die Uhr stehen, wenn jemand im Sterben liegt[113]. Anderorts stellt man die Uhr ab, wenn jemand gestorben ist, „denn des Verstorbenen Lebensuhr ist abgelaufen[114]". Es ist anzunehmen, daß ursprünglich der Brauch war, die Uhr abzustellen, nicht nachdem der Tod bereits eingetreten war, sondern während der Todesagonie. Man wollte damit die letzten Qualen verkürzen, indem man versuchte, magisch den Eintritt des Todes zu beschleunigen. Wie es auch in Goethes Faust (2. Teil, als Faust tot niederstürzt) heißt:

. . . Die Uhr steht still. Der Zeiger fällt.
Die Zeit ist aus . . .

13. NEGATIVE MAGIE.

Als negative Magie bezeichnet Preuß alle jene „Enthaltungen von Handlungen, die Schädigungen der betreffenden Person, ihrer Familie oder ihres Clanes zur Folge haben würden[115]". Ist A mit B assoziativ verbunden, so muß die Aktion A nach magischer Auffassung B notwendig zur Folge haben. Ist aber B etwas Schädliches oder wenigstens nicht Akzeptables, so fordert die magische Denkweise die Unterlassung der Aktion A, damit nicht das damit assoziativ verknüpfte B eintreffe.

In das Gebiet der negativen Magie gehören in erster Linie die verschiedenen Speiseverbote. So essen „in Brasilien manche Völker keine Enten noch andere langsame Tiere, um nicht ebenso träge zu werden wie diese. Die Karaiben essen keine Schweine, um nicht so kleine Augen zu bekommen wie diese; keine Schildkröten, um nicht ebenso schwerfällig zu werden. Die Zoparas glauben plump zu werden durch das Essen von Tapiren, rasch durch Vögel, Fische und Affen . . .[116]". Diese Denkart ist auch dem Kinde geläufig. Lubbock erzählt von einem kleinen Mädchen, das zum Bruder sagte: „Wenn du soviel von der Gans ißt, wirst du ganz dumm

werden[117]." Hier wird die Unterlassung gewisser Handlungen gefordert (nämlich das Essen gewisser Tiere) auf Grund des magisch-analogischen Denkens. Weil die Ente z. B. ein langsames Tier ist, so darf man sie nicht essen, sonst wird man ebenso träge wie die Ente.

Zur negativen Magie gehören ferner alle Verhaltungsmaßregeln bei verschiedenen lebenswichtigen Ereignissen. So z. B. die Volksbräuche während der Hochzeit. Auf dem Wege zur Kirche „darf nichts am Brautkleid zerreißen, es muß von beiden gleicher Schritt gehalten werden, es bedeutet Unglück, wenn ein vorüberfahrender Wagen die Brautleute am Weitergehen hindert, oder ein Tier über den Weg läuft, oder wenn das Paar kein Geld in der Tasche hat oder sich umsieht[118]".

Wenn das Brautkleid zerreißt, so macht das natürlich Ärger. Man darf aber nicht mit Ärger in die Ehe eintreten; denn das magische Denken verwechselt, wie wir wissen, den Anfang einer Begebenheit mit ihrer Vollendung („Anfangszauber"). Eben aus demselben Grunde dürfen die Brautleute am Weitergehen nicht gehindert werden. Die Hemmung des Ganges zur Kirche wird hier wiederum als Anfangszauber aufgefaßt: diese Hemmung würde sich auf die Ehebeziehungen verpflanzen. Im selben Sinne ist wohl auch das Unglückbringen des „Sich-um-sehen" zu begreifen: die sich umsehenden Brautleute sind in ihrem Weitergehen gehemmt, sie üben also selbst den schädlichen Zauber gegen sich aus.

Negative Magie kommt häufig in der Zwangsneurose vor. Eine solche zwangsneurotische Magie ist z. B. im folgenden enthalten: Ein Mädchen, Frl. O., wenn sie den Mantel ablegt und ihn in den Schrank hängen will, hat immer den unabweisbaren Gedanken: „das darfst du nicht tun, sonst passiert der Mutter etwas Schlimmes". — Es ist klar, daß der Gedankengang hier magischer Natur ist. Denn die Handlung des Hängens des Mantels in den Schrank ist mit der befürchteten Folge (der Mutter kann etwas Schlimmes zustoßen) nicht nach realistischen (natürlichen) Grundsätzen verknüpft. Wie der Zusammenhang in diesem Falle psychologisch begründet ist, erfährt man erst durch die psychoanalytische Erforschung: Die Mutter hat nämlich die Kinder immer gemahnt,

sie sollen, wenn sie nach Hause gekommen sind, die abgelegten Kleiderstücke sofort in den Schrank tun. Nun will sich jetzt die Tochter endgültig von den mütterlichen Geboten frei machen, um nach eigenen Grundsätzen weiterzuleben. Wenn sie den abgelegten Mantel in den Schrank tut, befolgt sie zwar die Gebote der Mutter, zeigt aber dadurch zu gleicher Zeit, daß die Mutter als Hüterin der Moral überflüssig ist, da man auch ohne sie bereits weiß, was man zu tun und wie man sich in verschiedenen Lebenslagen zu verhalten hat. Der Sinn der obigen negativen Magie ist also folgender: Solange man die Gebote der Mutter nicht befolgt (solange man noch Kind ist), braucht man sie, damit sie ihr Kind weiter belehrt und gegen Fehltritte beschützt. Befolgt man aber ihre Gebote, so ist sie als Hüterin psychologisch überflüssig. Der magisch Denkende verwechselt aber das Subjektive mit dem Objektiven: Es würde durch jene Handlung (des Hängens des Mantels in den Schrank) der Mutter etwas zustoßen. —

Hier noch ein Fall negativer Magie aus psychoanalytischer Praxis. Ein junger Student, Herr A., mit ausgeprägten narzißstischen Charakterzügen, erzählt während der Analyse: Seit einigen Tagen ißt er zu Mittag in einer reichen Familie (Hilfsaktion für notleidende Studierende). Nun hat er immer den Gedanken, er darf es niemanden erzählen, sonst wird ihm in jener Familie abgesagt. — Überhaupt, meint er ferner, wenn er seine Angelegenheiten erzählen sollte, würde ihm nichts gelingen. — Die Sache läßt sich auf folgende Weise erklären: In der Analyse ist er gezwungen, alles zu erzählen, die Geheimnisse aufzugeben, das Unbewußte bewußt zu machen. Die psychoanalytische Behandlung hat ihn so weit gebracht, daß er immer mehr Herr wird über seine krankhaften Triebe, sich mehr und mehr dem psychischen Gleichgewicht nähert. Von Zeit zu Zeit tritt aber ein Widerstand auf, es regt sich oft ein Gefühl des Bedauerns, darüber, daß er, wie er sich einmal charakteristischerweise ausgedrückt hat, so „hoffnungslos gesund" wird. Soll ihm also gelingen können, in seinem krankhaften Zustande zu verharren, so muß er seine Geheimnisse für sich behalten, er darf über seine Angelegenheiten nichts erzählen.

Frl. O. treibt ihre negative Magie, weil sie ihre infantile Abhängigkeit von der Mutter nicht aufgeben will. Herr A. treibt seine negative Magie, weil er nicht ganz gewillt ist, seine krankhaften Zustände endgültig zu verlassen. In der Neurose ist die negative Magie das Mittel, gewisse Zustände gegen gewisse Forderungen zu schützen.

14. DEFENSIVE MAGIE.

Der negativen Magie dem Zwecke nach verwandt ist eine Form der Magie, die man die defensive nennen kann. Sie setzt sich zum Zweck die Abwehr verschiedener Gefahren, sucht aber die Abwehr nicht durch Unterlassung, sondern durch Ausführung bestimmter Handlungen zu erreichen. Hierher gehört natürlich das Meiste aus der magischen Medizin. Wenn wir die defensive Magie als eine besondere Gruppe ausscheiden, so geschieht das hauptsächlich darum, weil sie manche charakteristische Handlungsweisen aufweist, die nur hierher gehören.

Sehr nahe noch der schädigenden Magie ist z. B. folgendes Verfahren gegen Diebstahl. Auf der Insel Ceram „lassen die Leute ihr Eigentum auf dem Wege liegen, um unterwegs einen Abstecher zu machen, und sind sicher, auch nach vielen Tagen ihr Eigentum unangetastet wiederzufinden. Ist aber einmal z. B. in den Pflanzungen ein Diebstahl vorgekommen, so haben sie ein Mittel, den Täter herauszubekommen. Am Tatort wird ein Matakau errichtet. Es ist die Nachbildung einer Waffe oder eines Krokodils oder eines anderen gefährlichen Tieres, durch das der Täter sterben soll. Meist wirkt das Mittel bei den abergläubischen Leuten, und der Dieb meldet sich oder macht den Schaden wieder gut. Desgleichen werden Matakaus auch aufgestellt zum Schutze gegen Diebstahl[119]." — Durch die Nachbildung der gefährlichen Waffe bzw. des gefährlichen Tieres wird versucht, magisch dem Diebe Schaden zuzufügen. Anderseits dient aber das Matakau dem Diebe als Mahnung, die ihn oft dazu bewegt, den Schaden wieder gutzumachen. Durch diese Reaktion des Diebes hat sich die ur-

sprünglich schädigende Magie in eine defensive umgewandelt, die, wie wir sehen, auch präventiv wirken kann.

Eine häufige Art, defensive Magie zu üben, besteht darin, alles „umgekehrt“ zu machen. Zur Illustration diene folgendes: Bei den Papuas ist eine gebräuchliche Form, jemand zu verhexen, das Zauberwerk, das man nennt: lepoa ssaun deitung me, d. i. „er wickelt einen Faden um ein Stück Bast“, und während der Zauberer dies tut, wünscht er seinem Widersacher den Tod. „Der Faden wird nunmehr in die Erde vergraben und ein Feuer darüber angezündet, und solchem Zauberbann fällt auch selbst der mächtigste Häuptling zum Opfer. Dieser kann aber auch wiederum unwirksam gemacht werden, wenn es gelingt, den Zauberer freundlich zu stimmen, damit er den Faden wieder herausgrabe und abwickle. In dieser Absicht pilgern die Angehörigen des Kranken zu dem Manne, welchen sie fürchten, und überbringen ihm reiche Geschenke[120].“

Der Sinn der letzten Handlung ist ganz klar: Man muß nämlich die Handlung, die magisch einen bestimmten Schaden bewirkt hat, rückgängig und dadurch wieder unwirksam machen[121].

Hierher gehört auch folgende „Begebenheit“. In einer Gemeinde des Kt. Zürich „waren an einem Sonntag nacht etliche Knaben bei einem Mädchen ‚z'Licht‘. Sie redeten allerlei, und als sie nicht mehr anzuheben wußten, nahm einer von ihnen ein Buch vom Laden und fing an laut zu lesen. Das Ding gefiel ihnen, sie lasen fort. Aber welch ein Schrecken! Durch die geschlossene Tür kam langsam ein kohlschwarzer Mann und setzte sich auf eine Bank neben der Tür. Des Mädchens Vater mußte aufstehen und Wort für Wort wieder zurücklesen, was sie vorwärts gelesen hatten; so wich das Gespenst[122].“ — Ist durch das Lesen des Zauberbuches in gewöhnlicher Richtung ein Gespenst zitiert worden, so bringt das „Zurücklesen“ des Textes dasselbe zum Verschwinden.

Durch die Umkehrung der magischen Handlung wird das Gegenteil von dem erreicht, was die ursprüngliche magische Handlung bezweckte. Das ist der Sinn und die Grundlage der defensiven Magie. —

In dem Falle, wo die Eingeborenen der Insel Ceram sich gegen den Diebstahl wehren, ist es leicht zu verfolgen, wie die Magie aus

einer prämagischen Handlung entsteht. In Wut gegen den Dieb, wenn er auch gerade nicht anwesend ist, greift man nach der Waffe. Das Greifen nach der Waffe drückt zugleich symbolisch die Verwünschung des Diebes aus, das Verlangen, ihm Schlimmes zuzufügen. Diese symptomatisch-symbolische Handlung ist an und für sich bloß eine Abwehrreaktion, ein Versuch, den Affekt, die Wut, abzureagieren. Erst durch das Hinzutreten des Allmachtsgefühls verwandelt sich die Abwehrreaktion in eine defensiv-magische Handlung.

Zu solchen Abwehrreaktionen, die sich unter Umständen in defensive Magie umwandeln können, gehört das Lachen. Ein Mädchen, Frl. E., erzählt mir in der Analyse, daß sie die merkwürdige Eigentümlichkeit hat, bei ganz „unpassenden" Gelegenheiten zu lachen. Z. B. erzählt man in ihrer Anwesenheit von dem unerwarteten Hinscheiden einer der Familie befreundeten Person. Da muß sie unwillkürlich lachen, was ihr sehr peinlich ist, da ihr gar nicht spaßhaft zumute ist. Oder man fügt ihr eine Ungerechtigkeit zu oder sagt ihr etwas ihr Unangenehmes; oder es geschieht in ihrer Umgebung oder bei ihr selbst ein Unglück. Da muß sie lachen. Nicht aus Bosheit, sondern aus irgendeinem ihr unerklärlichen Zwang.

Ursprünglich ist das Lachen eine Abreagierung gehäufter, überschüssiger Lebensenergien. Im Lachen äußert sich da übermütige Lebenslust. Dadurch wird aber das Lachen zum Symbol des Lebens oder der Verneinung des Lebensfeindlichen, des Todes. Oder, auch anders ausgedrückt, das Lachen wird zu einer Abwehrreaktion gegen den Tod, überhaupt gegen das Lebensfeindliche und Unangenehme. Wenn das Mädchen in allen unangenehmen und peinlichen Situationen unwillkürlich lachen muß, so ist das nur als eine Abwehr des Unangenehmen, des Unglücks, zu fassen. Durch das Lachen wird also gleichsam die unangenehme Situation für unwirklich, für nicht gültig, erklärt. So erhebt sich das Lachen zur Stufe der defensiven Magie.

Daß das Lachen wirklich diese Bedeutung bekam, ersehen wir aus einem kultischen Brauch, der während des Frühlingsfestes im alten Rom geübt ward. Unter anderem wurden zwei Jünglinge vor-

geführt, „denen einige mit dem von Ziegenblut geröteten Messer die Stirn berührten, andere das Blut mit Wolle, die in Milch getaucht war, sogleich wieder abwischten. Wenn dies geschehen war, mußten die Jünglinge lachen[123]." Die Bedeutung dieser Handlung ist nicht schwer zu erraten. Die Frühlingsfeste hatten ursprünglich die Aufgabe, durch verschiedene magische Handlungen die Fruchtbarkeit der Natur zu fördern. Zu solchem Fruchtbarkeitszauber gehört unter anderem die Darstellung der Wiedergeburt. Den beiden Jünglingen wird mit blutigem Messer die Stirn berührt, was vielleicht (wie Mannhardt vermutet) eine frühere Ritzung der Stirn als Andeutung des Todes vertritt. Nun wird ihnen das Blut mit Wolle, die in Milch getaucht ist, abgewischt. Es ist wiederum zu vermuten, daß „durch das Abwischen der blutigen Stirn mit Milch, der ersten Nahrung des Säuglings, (die Wiedergeburt) sinnbildlich angedeutet worden ist. Diese Auffassung scheint nicht wenig durch den weiteren Zug unterstützt zu werden, daß nach der Abwischung die zuvor als tot gedachten Jünglinge lachen müßten. Der Tod macht ernst und stumm . . . Die nordeuropäische Sage spricht den Toten, auch wenn sie Menschen ihrer Erscheinung würdigen, die Fähigkeit, lachen zu können, ab . . . Lachen ist also ein symbolischer Zug für das Eingehen der Seele in menschliches Wesen, menschliche Gestalt und Empfindung . . . (Man ist darum hinlänglich zur Behauptung berechtigt), daß das Lachen der beiden Jünglinge als das Gegenteil vom Tode, als eine Symbolik ihrer Wiedergeburt aufgefaßt werden kann[124]".

Die Bedeutung des Lachens ersieht man auch aus einer melanesischen Sage. Die Brüder des Sonnenhelden Quat badeten und fanden dabei eine den Strom herabtreibende Frucht, eine Make (Art Kastanien). Quat schickte die Brüder stromaufwärts, um noch mehr solche Früchte zu erlangen. Sie fielen dabei dem Ungeheuer Quasavara in die Hände, der sie alle tötete und in eine Speisekiste verschloß. Quat, als die Brüder nicht mehr kamen, nahm er seinen Bogen, Pfeil und Muschelaxt und ging auf die Suche. Er gelangte bald zu Quasavara und tötete diesen im Kampf. „Die Gebeine seiner Brüder fand er in der Speisekiste. Er belebte sie, indem er durch ein Schilfrohr in ihren Mund blies und sie bat,

falls sie seine Brüder wären, zu l a c h e n[125]." Auch hier also gehört das Lachen zum Leben, zur Überwindung des Todes.

In dem oben angeführten altrömischen Brauch gehört das Lachen der beiden Jünglinge unmittelbar zum Fruchtbarkeitszauber: weil das Lachen den Tod, der Fruchtbarkeit Feindliche, abwehrt, bewirkt es magisch Fruchtbarkeit. Die defensiv-magische Bedeutung des Lachens tritt dadurch klar zutage.

Wir rekapitulieren das zuletzt Gefundene: Das Lachen ist ursprünglich eine Reaktion der übermütigen Lebenslust, dann eine unwillkürliche Abwehrreaktion gegen das Unangenehme und Lebensfeindliche, zuletzt erhebt es sich zur Stufe defensiver Magie (speziell als Fruchtbarkeitszauber)[126].

15. DAS FEUERBOHREN ALS ZAUBERHANDLUNG.

Eine der wichtigsten Fragen der kulturhistorischen Forschung ist diejenige über die Erfindung der Feuererzeugung. Man wollte diese Erfindung darauf zurückführen, daß der primitive Mensch vielleicht zufällig einmal im Urwalde die Beobachtung gemacht hatte, wie zwei Baumstämme, durch den Sturm oder sonst heftig gegeneinander geschleudert, in Brand gerieten. Mir scheinen solche und ähnliche Hypothesen lächerlich aus dem Grunde, weil hier dem Primitiven wirklich zuviel zugemutet wird. Auch der Mensch höherer Kulturen geht sehr oft an Ereignissen und Tatsachen vorbei, ohne imstande zu sein, etwas dabei zu lernen. Erinnern wir uns an die bekannte Anekdote, wie Newton zu seinem Gravitationsgesetze gekommen sein soll. Er habe, unter einem Baume liegend, den Fall eines Apfels gesehen. Man darf aber doch annehmen, daß auch vor Newton die meisten Menschen das Phänomen des Apfelfalles beobachtet haben. Warum haben sie aus dieser Beobachtung nicht die Konsequenz gezogen?

Um aus gewissen Beobachtungen Schlüsse zu ziehen und besonders das Handeln demgemäß einzurichten, müssen noch irgendwelche bestimmende Interessen mit im Spiele sein. Damit der Primitive, der angeblich im Urwalde das Sichentzünden von Hölzern beobachtet, zum Feuerbohren greift, muß er doch starke Beweg-

gründe dazu haben. Der Mensch auf sehr primitiver Stufe, auf der Grenze des Tierzustandes, wo er noch rohe Früchte und rohes Fleisch verzehrt, wozu braucht denn dieser das Feuer?!

Ich glaube darum mit Recht Lazar Geiger zustimmen zu dürfen, wenn er meint, der Mensch habe die Feuerbohrung nicht aus profanen praktischen Gründen eingeführt, sondern „zum Zwecke der Götterverehrung". Oder, wie er es kurz ausspricht: „Das Feuer ist eine religiöse Entdeckung."

Diese Entdeckung ist zu einer Zeit gemacht worden, „wo die Menschen ein praktisches Bedürfnis zu seiner Gewinnung noch gar nicht empfanden, und anderseits des Nachdenkens über eine technische Erfindung, wie die des Reibfeuerzeugs, noch gar nicht fähig waren[127]".

Welchen Beweggrund konnte also der Primitive haben, um zum Feuerreibzeug zu greifen? Ich glaube, es konnte nur ein Motiv hier gewirkt haben, und dies Motiv war magischer Natur.

Jeden Abend sah der Urmensch die Sonne von der Dunkelheit verschlungen. Mit Bangen erwartete er in der nächsten Morgendämmerung, ob der Sonne gelingen wird, sich wieder aus den Klauen des dunklen Ungeheuers zu befreien. Vielleicht sollte man versuchen, (magisch) für ihre Befreiung mitzuhelfen!

Daß solche Gedanken keine müßige Erfindung meiner Phantasie seien, ersieht man aus folgender Mitteilung über die alten Mexikaner, die Preuß macht: „Am Ende jeder 52jährigen Periode war die Feuerbohrung und das Opfer besonders feierlich. Man fürchtete an diesem Tage, daß das Feuerbohren nicht gelingen, die Sonne nicht mehr zum Vorschein kommen, die Nacht ewig währen und dem Menschengeschlecht ein jähes Ende bereitet werden möchte[128]." Es liegt also dem Menschen früherer Zeiten der Gedanke gar nicht ferne, daß die Sonne vielleicht doch nicht mehr erscheinen und die Welt dadurch in tiefe Finsternis versinken würde. Auch dem Indier scheint dieser Gedanke nicht fremd gewesen zu sein. Denn Ṣatap. Br. II, 3, 1, 5 lesen wir: „Indem er (der Opfernde) morgens vor Sonnenaufgang opfert, bringt er ihn (die männlich gedachte Sonne) zum Geborenwerden; zu Glanz werdend, leuchtend geht er auf. In Wahrheit würde er nicht auf-

gehen, wenn er nicht in ihm (in der im Opferfeuer ruhenden Sonne) diese Darbringung opfern würde[129]."

Der Gedanke ist klar: man muß der Sonne (magisch) verhelfen, sonst bleibt sie von der Finsternis zurückgehalten. Nun stellt sich der Sonnengang dar, als bestimmt durch die Drehung des Himmels gegen die Erde. Durch eine analogische Handlung, durch die Reibung zweier Hölzer gegeneinander, wird das Neuerscheinen der Sonne magisch gefördert. Wie es Ṛgveda V, 6, 4 heißt: „Laß uns Agni (Feuer) dich, o Gott, entflammen, den Leuchtenden, ewig Jungen, damit dein wunderbarer Brand am Himmel leuchten möge[130]." Der vedische Feuergott Agni wird nämlich dort im Himmel weilend angesehen und zugleich als Kind der beiden Reibhölzer angesprochen. Das Sonnenlicht wird somit als von der Feuerbohrung abhängig betrachtet.

In der magischen Handlung des Feuerbohrens sind die mystische und die naturalistische Welt eng miteinander vermengt. Diese Handlung soll das himmlische Licht fördern und ist zugleich der Erzeugungsboden des Feuers auf Erden, der Ausgang einer naturalistisch gerichteten Technik. Im Urprimitiven ist das „Realistische" vom Mystischen noch gar nicht zu scheiden.

Eng mit dem Zauber des Feuerreibens hängt m. E. das Ziehen des „magischen" Kreises zusammen. Der Kreis ist wiederum die Nachahmung des Sonnenganges und muß schützende Wirkung haben. Das dürfte den Sinn der Flurumzüge ausmachen. „In den Dörfern um die Heuschheuer in der Grafschaft Glatz herrscht der Gebrauch, zwischen Ostern und Pfingsten die Felder zu umgehen. Der bäuerliche Besitzer lädt dazu die ganze Verwandtschaft, Vettern und Muhmen, ein... Man hat aus dem Holze Kreuzchen geschnitten und zieht nun mit der ganzen Verwandtschaft um die Felder, an allen vier Ecken werden je drei Kreuzchen und eine Palme mit einem Segensspruch eingesteckt . . . In Österreich-Schlesien ist das Königsreiten ein Volksfest des Ackerbau treibenden Landvolkes. Es reiten nämlich am Pfingstmontag der Dorfrichter u. a. aus der Gemeinde auf schönen Pferden und umreiten langsam und mit Andacht ihre Äcker, singen fromme Lieder und beten. Sie hoffen

dadurch den Segen Gottes für ihre jungen Saaten zu erflehen und Wetterschäden davon abzuhalten[131]." Das Umreiten der Felder dient also zur Förderung der Fruchtbarkeit, des Lebens in der Natur. Es ist von der magischen Handlung des Feuerreibens abgeleitete Magie: beide stellen eigentlich die Kreisbewegung des Himmels (bzw. der Sonne) dar.

16. *DIE MAGISCHE BEDEUTUNG DES WASSERS.*

Allabendlich verschwindet die Sonne in der Finsternis, um am anderen Morgen wieder aus dieser Finsternis neu zu entstehen. Untergang und Aufgang der Sonne wurden als Tod und Geburt aufgefaßt; die Finsternis, aus der die Sonne neu erstrahlt, ist somit das mütterliche Element. In der Schöpfungsgeschichte der Bibel tritt es als das Urchaos, Tohu-u-bohu, auf, bei den Babyloniern als die Urgöttin Tiamat, die „Gebärerin aller".

Die untergehende Sonne verschwindet irgendwo „unter uns". Aus dieser Anschauung fließt die Identifikation von Unterwelt und Finsternis oder Nacht. So wenigstens die Cora-Indianer, denen die Nacht identisch ist „mit der sechsten Weltgegend, der Unterwelt (t a h e t é unter uns)[132]". „Die notwendige Folge der Identität von Nachthimmel und Unterwelt ist nun zunächst, daß die Toten bei den Cora am Nachthimmel erscheinen, obwohl eben festgestellt ist, daß sie von Tētewan ergriffen und in die Unterwelt hinabgezogen werden, eine Speise für die Erde, die sich von ihnen nährt[133]."

Ferner wird vom mythologischen Denken das Dunkel mit dem Wasser identifiziert. So nennt z. B. der Huichol die Regenzeit in den Gesängen w a t i k á r i „ihre (der Götter) Nacht" und die Coragötter des Santiagobaches bedecken sich, wenn sie im Bache verschwinden, „mit Wolken, mit Nacht (t i k á r i, d. h. mit Wasser), mit Wind und mit Wirbelwind". In den Coragesängen begegnen wir öfters dem Worte t i k a n t s e oder t i k e a n t e, „am Orte der Nacht", mit der Bedeutung „am Orte des Wassers[134]". Es gilt also mythologisch die Gleichung: Nacht (Dunkel) = Unterwelt = Wasser.

Die Vermengung von Wasser und Dunkel in der mythologischen Denkweise stammt vermutlich davon, daß die dunkle Tiefe des Wassers mit dem Dunkel als identisch aufgefaßt wird (Preuß). Aber auch aus anderem Grunde mußte diese Identifizierung stattfinden. Die erste Menschheit hat doch ihre Ansiedlungen mit Vorliebe an großen Wassern angelegt. „In dichte Finsternis gehüllt liegt die Erde da und die tote wie die lebende Natur ist in tiefen Schlummer gehüllt . . . Da wird es helle im Osten, und am äußersten Rande der großen Wasser des Meeres oder der ausgedehnten Flächen breiter Ströme und ihrer Mündungen taucht plötzlich der feurige Sonnenball empor, um die ruhende Welt zum Leben zu erwecken . . .[135]." So wird das Wasser zum mütterlichen Element, aus dem die Sonne alltäglich entsteht. So heißt es z. B. in einem altägyptischen Hymnus (aus dem Totenbuch der Nacht): „. . . Das ist Rè (Sonnengott), Harachte, der göttliche Jüngling . . ., der aus dem Wasser hervorging und sich aus dem Nun (Ozean) herauszog . . .[136]." Eine Spur dieser Auffassung findet sich noch in einem vedischen Vers, wo es Rv. X, 51 von Agni heißt:

Groß war der Balg, und stark ist er gewesen,
Mit dem bekleidet du ins Wasser eindrangst!

(Agni hat sich nämlich ins Wasser versteckt und die Götter suchen ihn zur Rückkehr zu bewegen, da ohne ihn sie keine Opfergaben mehr bekommen könnten.) „Der dichte Balg, wie das Wort hier gewöhnlich übersetzt wird, heißt im Original u l b a m, ein Neutrum, das sonst die Eihaut bezeichnet, welche den Embrio umgibt. Das ist interessant und wichtig, denn es zeigt uns, wie hier bei der Wiederkehr des Agni mit dem Gedanken seiner Geburt gespielt, das eine dem anderen gleichgesetzt wird. Agni kehrt wieder, resp. er wird geboren[137]."

Das Wasser ist somit das mütterliche Element, zugleich aber auch das Totenreich. Denn der Tod ist nach dieser Auffassung nur der Zustand vor der Geburt, die Voraussetzung des Lebens, wie der Untergang der Sonne die Voraussetzung ist für ihr Wieder-

auftauchen. Aus dieser Vermengung von Leben und Tod im Bilde des Wassers fließt ihre Bedeutung in magischer Hinsicht.

Hier einige Illustrationen. „Kommt ein Basuto in die Nähe eines Flusses, so ist er ängstlich bemüht, seinen Schatten vor jeder Berührung mit dem Wasser zu bewahren. Er glaubt, das Krokodil habe die Fähigkeit, die Vorübergehenden am Schatten festzuhalten, sie ins Wasser zu ziehen und zu töten, ohne jedoch von ihrem Fleische auch nur einen Bissen zu fressen[138]." Das Wasser ist das Reich des Todes. Der Schatten ist der Doppelgänger des Menschen, sein Substitut. Kommt dieser in Berührung mit dem Wasser, so ist die Gefahr vorhanden, er wird vom Todeselement zurückgehalten werden. Dadurch würde aber der Mensch arg geschädigt sein.

Aus diesem Ideenzusammenhang ist auch folgendes begreiflich: „Stirbt ein Tipperach von Chittagong fern von den Seinen, so spannen die Verwandten einen Strick über alle Flüsse, die ihn von der Heimat trennen, damit der Geist des Toten zum väterlichen Dorfe zurückzukehren vermöge; sie behaupten, kein Geist könne ohne äußere Hilfe fließende Gewässer überschreiten; deshalb überbrücken sie sämtliche Ströme in der angegebenen Weise[139]." Der „Geist", das also, was vom Lebenden nach dem Tode bleibt, gehört doch dem Reiche des Toten an. Es ist natürlich, daß so ein „Geist" sich über das Wasser nicht hinübersetzen kann. Man ist darum gezwungen, will man dennoch dem „Geiste" die Rückkehr in das heimatliche Dorf ermöglichen, alle Wasser zu überbrücken.

Es ist darum vollkommen begreiflich, wie das Wasser zu einem abwehrmagischen Element wurde. Das Tote ist das Gefürchtete, Unheimliche, zugleich das Übersinnliche. Dies Unheimlich-Gefürchtete, „Geisterhafte" oder „Dämonische" kann sich aber über Wasser nicht hinübersetzen. Das Wasser ist somit das abwehrende, weil Schutz gebende Mittel gegen das Dämonisch-Böse. „Wasser wird in den Anschauungen verschiedener Völker als ein den Dämonen widriges, sie abwehrendes, gegen sie Schutz bietendes Element betrachtet. Es ist ein Feind der bösen Dämonen." In Indien sind die Wasser „die Töter der Rakshas (bösen Geister), diese gehen nicht durch Wasser hindurch; sie dienen dazu, die Rakshas zu zerstören". „In Babylonien vertreibt (Wasser) Bann und Zau-

ber; Besprengungen werden dementsprechend als Exorzismus verwandt[140]." Hier scheint in der magischen Auffassung des Wassers mehr das Mütterliche zur Geltung zu kommen: der infantile Mensch sucht Schutz bei der Mutter, die ihm im Wasser symbolisch entgegentritt.

Die mütterliche Bedeutung des Wassers tritt auch in der magischen Handlung der Taufe hervor. Im christlichen Ritual, wie auch anderswo, hat das magische Bad nur eine ethisch-religiöse Umdeutung erfahren. Im Markusevangelium heißt es von Johannes dem Täufer: Er trat in der Wüste auf „und verkündete eine Taufe der Buße zur Sündenvergebung. Es zog ganz Judäa zu ihm heraus und alle Einwohner von Jerusalem, und sie ließen sich von ihm taufen im Jordanfluß, indem sie ihre Sünden bekannten". D. h. die Sünder tauchten (wie die untergehende Sonne) ins Wasser, um zu neuem, reinem Leben wiedergeboren zu werden. Ebenso bei den Muslimen: „Bei Gelegenheit der Bekehrung der Heiden und später der Nichtmuslimen wird in den alten Quellen als Aufnahmezeremonie stets neben dem Scheren des Haupthaares auch das dem Neophyten verordnete Bad erwähnt. Als Grund wird angegeben, daß diese Waschung als ghasl-al-ganaba (Reinigung von ritueller Unreinheit) notwendig sei, die der Neophyt vorher nicht beobachtet hatte[141]." Indem sich der sündige Mensch in das mütterliche Element zurückbegibt, wird er von seinen Sünden gereinigt, gleichsam zu einem neuen sündenlosen Menschen umgemodelt. Das ist der Sinn des rituellen Bades.

17. DIE TÖTUNG ALS MAGISCHE HANDLUNG.

Die Sonne geht unter, um im mütterlichen Schoße verjüngt zu werden und dann zu neuem Leben erstrahlen zu können. Der Tod ist eine Voraussetzung des Lebens. Aus diesem Zusammenhang erklärt sich leicht die magische Bedeutung des Tötens.

Zur Illustration diene folgendes: „So wurden in Tirol demjenigen, welcher den letzten Drischelschlag machte, Kornhülsen hinter den Hals gesteckt, und man würgte ihn mit einem Strohkranze. Ist er von großer Statur, so meint man, daß im nächsten Jahre

das Stroh sehr hoch wachsen werde. Man bindet ihn auf einen Graten und wirft ihn schließlich in den Innstrom." Ferner: „Auch bei den Bulgaren wird die aus der letzten Garbe verfertigte Puppe (Schitarskaja mama, Getreidemutter), nachdem man sie durchs Dorf getragen, in den Fluß geworfen, um reichlichen Regen oder Tau auf die künftige Aussaat herabzulocken[142]." — Der „Vegetationsdämon" ist alt geworden, er muß zur Verjüngung ins Jenseits befördert werden; zu diesem Zwecke wird er in das mütterliche Element, ins Wasser, geworfen.

Die Verbindung der obigen Zauberhandlung mit der Idee des Vegetationsdämons ist sekundär. Die primäre Bedeutung stand mit dem Gang der Sonne in Verbindung. Wir ersehen das leicht aus einem kultischen Brauch der Comanchen. Im August nämlich feiern sie ein Fest, „bei dem angeblich ein Mensch durch den ersten Strahl der aufgehenden Sonne getötet und darauf die Sonne in Gestalt eines fünfjährigen Knaben verehrt wird, was ich als eine Erneuerung der Sonne auffassen muß[143]". Die dramatische Aufführung der Comanchen ist offensichtlich ein Analogiezauber, der den Gang der Sonne zur Darstellung bringt. Es steckt aber darin der Gedanke: Der Alte, dessen Lebenskraft schon verbraucht ist, muß sterben, damit an seiner Stelle neues Leben wieder erblühen kann. D. h., jemand muß getötet („geopfert") werden, damit das Leben in der Natur neue Kräfte schöpfen kann.

Diese letzte Idee treffen wir z. B. bei den alten Mexikanern in folgender Form an: „Dort tötete man eine den reif und alt gewordenen Mais repräsentierende Frau von vierzig bis fünfundvierzig Jahren, die zugleich die Erd- und Mondgöttin Teteoinnan oder Tlaçolteotl darstellte, und ein Priester, der mit der Haut der Getöteten bekleidet wurde und vielleicht die verjüngte Göttin darstellte, wurde von dem Sonnengotte Uitzilopochtli geschwängert und gebiert . . . in Tamoanchan, d. h. am Nachthimmel, den Maisgott . . .[144]." Wir sehen hier klar, daß dem Tod als solchem eine magische Bedeutung zukommt: nachdem die alte Frau getötet wird, kann der Maisgott geboren werden.

Die magische Bedeutung des Todes hallt noch in einem Brauch der Siebenbürger Sachsen nach, der als das „Austragen des Todes"

bezeichnet wird. Der Brauch wird folgendermaßen beschrieben: „Nach dem Vormittagsgottesdienste (am Tage Mariä Verkündigung, 25. März) begeben sich die Schulmädchen in das Haus einer Mitschülerin und ‚machen daselbst den Tod', der aber als weibliche Person dargestellt wird. Sie nehmen dazu eine ausgedroschene Korngarbe, an welcher der obere Teil, d. i. die leeren Ährenspitzen, zusammengebrochen und unterbunden werden, so daß eine kopf-, hals- und rumpfförmige Gestalt herauskommt. Der zuvor mit einem sogenannten Knüpftuche umhüllte Kopf wird sodann mit der gewöhnlichen ‚roten Haube' und den silbernen ‚Bockelnadeln', kurz ganz in derselben Weise aufgeputzt, wie sich die jungen Frauen des siebenbürgisch-sächsischen Landvolkes festlich zu schmücken pflegen. Um das Gesicht des Todes zu veranschaulichen, werden demselben an die Stelle der Augen zwei große schwarzköpfige Stecknadeln, wie sie die älteren Frauen des Dorfes bei feierlichen Gelegenheiten tragen, eingesetzt; die Arme werden mittels eines quer durch den Strohschaub gesteckten Stockes gebildet. Darauf wird die Gestalt ganz nach der Dorfsitte der Frauen bekleidet; Arme und Brust werden vorzugsweise mit vielen Bändern geziert . . . Nun ist der ‚Tod gemacht'. Man hat sich getummelt, denn bald wird zu Vesper geläutet und da muß der Tod am geöffneten Fenster ausgestellt sein, ‚daß ihn die Leute besehen', wenn sie am Hause vorüber zur Kirche gehen. Die Vesper ist aus, nun ist der ersehnte Augenblick da, wo der erste Umzug mit dem ‚Tod' beginnt; das Recht dazu gebührt nur den Schulmädchen. Zwei von den älteren fassen ihn an den Armen und schreiten voran, paarweise folgt ihnen die Zahl der anderen. Die Knaben bleiben ordnungslos außer dem Zuge und begaffen voll Bewunderung den ‚schönen Tod'. So geht der Zug durch alle Gassen des Dorfes . . . Ist der Umzug durch die Gassen vollendet, so begeben sich die Mädchen in ein anderes Haus. Die Türe wird vor den mutwillig nachdringenden Knaben verschlossen, der Tod entkleidet und der nackte Strohschaub ihnen bei dem Fenster hinaus übergeben. Die Knaben ergreifen ihn, stürmen ohne Gesang damit zum Dorfe hinaus und werfen ihn in den vorbeifließenden Bach. Ist dies geschehen, so beginnt der zweite Teil dieses Volks-

dramas. Mit dem dem ‚Tode' entrissenen Schmuck wird nun eines von den im Hause zurückgebliebenen Mädchen bekleidet und, wie vorhin der Tod, unter Absingung desselben Kirchenliedes durch alle Gassen geleitet. Nach diesem Umzuge begeben sich alle in das elterliche Haus der ‚Königin' des Festes, wo zusammengetragene Eßwaren verschmaust werden[145]." — Der abgelebte Vegetationsdämon wird ins Wasser geworfen, in das mütterliche Element oder in die Unterwelt. Anderseits sehen wir hier, ähnlich wie bei den Comanchen, die Dramatisierung der Aufeinanderfolge von Leben und Tod. Die Alte muß das Feld räumen, damit das junge Leben zu seinem Rechte kommen kann.

Auch bei den Cora finden wir denselben Gedankenzusammenhang wieder. An ihrem Erntefeste des Mais wird der Mais, der als den Maisgott repräsentierend gedacht wird, auf der Pfanne geröstet, und im nächsten Moment erscheint er am Himmel als der Abendstern Sautari:

> Der sich Sautari nennt, der Sohn unserer Mutter, war nicht gestorben.
> Hier täuschte er sie und ging nach seiner Wohnung im Himmel.
> Schon ging er auf dem Wege zum Himmel.
> Schon stieg er empor und begrüßte seine Alten (d. h. die Sterne)[146].

Das Töten des Maisgottes ist die notwendige Voraussetzung für das zukünftige Gedeihen der Maissaat. Der Tod ist die Voraussetzung des Lebens. —

In einer späteren Phase der Entwicklung, nachdem das magische Studium durch das religiöse abgelöst wurde, erhielt der ursprüngliche Gedanke (von der Bedeutung des Todes) eine ethische Umdeutung. Der Getötete ist jetzt der Repräsentant (Stellvertreter) der sündigen Menschheit; durch seinen Tod „erlöst" er die Menschheit von ihren Sünden. Im Märtyrertode des Erlösers stirbt gleichsam die sündhafte Menschheit, um rein wie ein Kind zu neuem Leben wiedergeboren zu werden. Das ist der ursprüngliche Sinn des Christusmythus: er wiederholt in ethischer Umdeutung die Geschichte

eines kultischen Brauches, der ursprünglich den Zweck hatte, die erschöpften Kräfte der Natur magisch zu erneuern.

Nach Abstreifung des spezifisch Religiösen führt der magische Gedanke von der Bedeutung des Todes zur tragischen Situation. Der Märtyrergott wird zum tragischen Helden. Dieser, als Repräsentant der verdrängten menschlichen Leidenschaften (der Triebe, die irgendwie in Widerspruch stehen zu den sittlichen Auffassungen), muß Leiden auf sich nehmen, muß untergehen.

Nur im Bilde des untergehenden Helden lassen die Menschen eines hypermoralischen Zeitalters das Unerlaubte (Verdrängte) gelten[147].

18. DER FEUERTOD.

Nicht nur der Tod im allgemeinen, sondern auch die spezielle Art des Todes kann eine magische Bedeutung haben. Oben sahen wir z. B., daß das Werfen ins Wasser die Bedeutung hatte, den altgewordenen Dämon zurück in das mütterliche Element zu befördern. Ebenso hat das Werfen ins Feuer seine spezifische magische Bedeutung.

Der Tod ist die Voraussetzung des Lebens und die Tötung des Tieres — eine Magie, die die Geburt der Sonne fördert. Daran knüpft sich leicht die Anschauung, daß „die Tiere gewissermaßen die Behälter des von ihnen ausgeübten Zaubers sind". Darum „muß durch das Werfen der Tiere ins Feuer, in das Element, das sie selbst hervorrufen, die Sonnenwärme stärker werden. Sie enthalten eben das Feuer in sich. Es ist der Anfang der Identifizierung eines Zaubertieres mit dem von ihm bewirkten Zauber. Die Tiere, solange sie nicht Geister sind, gehen dadurch natürlich zugrunde, wie jedes Wesen. Sie geben nur ihren Zauberstoff in erhöhtem Maße ab[148]".

Ursprünglich ist die Tötung das Analogon zum Untergang der Sonne und bildet nur einen Teil des kultischen Dramas, dem ein zweiter folgt, nämlich die Darstellung der Auferstehung (des Aufganges der Sonne). Später kommt die substantielle Auffassung der Magie hinzu: das Tier, wie der Mensch, ist Träger der magischen

Substanz. Wirft man das Tier ins Feuer, so gibt es seinen Zauberstoff restlos dem Feuer ab.

In einem Mythus der Cora-Indianer wird erzählt, wie die Alten fünf Tage fasten, um die Sonne zu erhalten. Da fanden sie „den Knaben, der zur Sonne werden sollte. Sie ergriffen ihn, brachten ihn vor ihr (d. h. der Alten) Angesicht und warfen ihn dort ins Feuer. ‚So wird es am anderen Tage Tag werden.' Schon wird sie (d. h. die Sonne) dort hervorkommen[149]". — Das Opferfeuer ist das irdische Abbild der Sonne (des himmlischen Feuers). Der ins Feuer geworfene Knabe gibt seinen Zauberstoff dem (irdischen) Feuer ab, wodurch es gekräftigt wird. Da aber zwischen Abbild und Abgebildetem eine magische Korrespondenz besteht, so wird dadurch auch die Sonne neu gekräftigt. Oder in der Sprache des Dämonismus (Götterglaubens) ausgedrückt: Durch das Hineinwerfen des Knaben ins Feuer wird die geschwundene Kraft des Sonnengottes magisch neu belebt.

Wir haben oben den dramatischen Mythus der Cora-Indianer angeführt, wo der Maisgott getötet (der Mais auf der Pfanne geröstet) wird; dann erscheint er wieder am Himmel als der Abendstern Sautari, der triumphierend verkündet: „Ich bin nicht gestorben." — Wir wissen nämlich, daß das Totenreich zugleich der Ort ist, woher das Leben kommt. Anderseits ist das Totenreich, wohin die Sonne verschwindet, die Unterwelt, identisch mit dem Dunkel der Nacht, d. h. mit dem Nachthimmel. Es ist darum erklärlich, wie der verbrannte Maisgott am Himmel als Stern erscheinen kann. Das ins irdische Feuer geworfene Opfer (der Mais) dient zur Verstärkung der magischen (schöpferischen) Kraft des himmlischen Gottes. Das Opferfeuer tritt hier auf als Übermittler der magischen Kraft an den Gott. Jetzt wird uns eine bereits früher angeführte Stelle aus altindischer Quelle, Ṣatap. Br. II, 3, 1, 5, besonders klar: „Indem er morgens vor Sonnenaufgang opfert, bringt er ihn (die männlich gedachte Sonne) zum Geborenwerden; zu Glanz werdend, leuchtend geht er auf . . ." D. h., indem der Opferer das Opfertier ins Feuer wirft, übermittelt er der Sonne oder dem Sonnengotte magische Kraft und verhilft ihm dadurch, wieder geboren zu werden.

19. DIE MAGISCHE UND DIE KULTISCHE BEDEUTUNG DES OPFERS.

Zum Wesen der Religion auf einer früheren mehr primitiveren Stufe gehört der Kultus. Was ist aber Kultus? Preuß meint, daß man „in der Zauberei des Kultus den Hebel (zur Erklärung der Religion) ansetzen müsse. Denn nur in dem Kultus liegt die Geschichte des Wesens einer Religion[150]". Nach Preuß wurzelt die Religion im Kultus, dieser aber ursprünglich soviel als Zauberei bedeute.

Es gibt heutzutage noch Forscher, die die magische Wurzel der Religion sehr energisch bestreiten möchten, weil nämlich, wie sie angeben, die Stimmung des Zaubernden und die des auf Gott Hoffenden so grundverschieden sind. Nun ist aber nicht zu verleugnen, daß die Zauberei auch auf höheren Stufen weit verbreitet ist, daß sie sich auch in höheren Religionen, wie in denen der Ägypter, Assyrier oder Inder, mit dem Kultus verbindet. „Wir wissen auch, wie der Kultus häufig eine Neigung hat, sich zum Zauber umzubilden, und wir haben natürlich keinen Grund zu der Annahme, daß diese Vorliebe für die Zauberei erst auf einer höheren Stufe erwache. Wir beobachten auch schon im täglichen Leben, wie sehr die breiten Massen überhaupt dazu neigen, jeden kultischen Akt sich als ausgestattet mit magischer Kraft zu denken. Diese Tatsachen führen eine beredte Sprache. Sie lassen es von vornherein als unwahrscheinlich erscheinen, daß der Kultus älter ist als die Zauberei und unabhängig von ihr entstanden ist[151]."

Meines Erachtens ist folgende Überlegung hier am Platze: Der Kultus setzt den Gott voraus und ist ein Mittel, sich mit dem Gott in Verbindung zu setzen, ihm die menschlichen Wünsche zu manifestieren. Mit der kultischen Handlung verbindet sich bei dem Gläubigen die Erwartung und die Hoffnung, vom Gotte erhört zu werden und das Gewünschte von ihm erfüllt zu bekommen. Nun ist aber die Magie in ihrem Ursprunge von aller Dämonen- und Gottesvorstellung unabhängig. Der Magie muß daher die Priorität zugesprochen werden. D. h., wenn irgendeine Handlung zugleich mit magischer Bedeutung wie mit kultischer angetroffen wird, so

ist man berechtigt anzunehmen, daß die kultische Bedeutung aus der magischen entstanden ist mit Hilfe gewisser Umdeutungen. Mit Recht meint darum Hermann Usener: „Symbolische Handlungen, die (der Primitive) mit der ganzen Inbrunst seines ungezügelten Willens erfüllt und durch die gebundenen Worte des Zauberspruches zu heiligen sucht, sollen ihm die Gewährung seiner Wünsche sichern. Das ist gewiß kein Gottesdienst in unserem Sinne; und wenn die Gelehrten, welche Zauberei und Religion trennen, nichts anderes meinten, könnten wir ihnen nur zustimmen. Aber es ist die erste Stufe und der geschichtliche Ausgangspunkt des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott[152]." —

Wir wollen jetzt das Opfer als Bestandteil des Kultus näher ins Auge fassen und erforschen, welche Bedeutung ihm dort zukommt.

Man charakterisiert das Opfer in folgender Weise: „Das Opfer geht zu Gott als eine ihm gebrachte Gabe; der Opferer hofft, daß er auf die Gesinnung des Gottes wirken wird, nicht in der Form von Zwang, sondern durch Erweckung seines mächtigen Wohlwollens, das sich dann dem Menschen gegenüber betätigt[153]." Und wirklich, diese Auffassung läßt sich durch verschiedene religiöse Aussprüche belegen. So heißt es z. B. Ṛveda I, 54, 9: „Genieße den Soma, stille dein Verlangen an ihm; dann wende deinen Sinn dazu, Schätze zu spenden." Sehr drastisch wird Pañc. Brâhmaṇa XIV, 6, 8 geschildert: Indra geht zu Suṣravas und sagt: „Opfere mir, ich habe Hunger." Jener opfert, und nun geht Indra mit dem Opferkuchen in der Hand umher[154]. Der Gott, wie es scheint, kann ebenso wie der Mensch Durst und Hunger leiden. Indem man dem Gotte schmeichelt, ihm diese oder jene Gefälligkeit zeigt, hofft man auf ihn derart einzuwirken, um sich ihn geneigt zu machen.

Neben dieser kindischen Auffassung läßt sich in den alten Texten ein Zug bemerken, der auf eine ganz andere Auffassung des Opfers hindeutet. Z. B. die sogenannte Sûktavâka-Formel: Nach vollzogenen Darbietungen sagt der Priester: „Gott N. N. nahm dies Opfer an; er ist erstarkt; er hat sich höhere Macht geschaffen." Darauf der Opferveranstalter: „Möge dem Siege des Gottes N. N. folgend auch ich siegen[155]." Es scheint also, daß durch das

Opfer nicht nur das Wohlwollen des Gottes gewonnen, sondern auch erst die Macht des Gottes geschaffen wird. Das Opfer ist dem Gotte notwendig, weil dies seine Macht erhöht und bekräftigt. Wir vermuten hier die ursprüngliche Bedeutung des Opfers, als Mittel auf den Gott magisch einzuwirken, d. h. die göttliche Allmacht oder die magische Kraft des Gottes zu erhöhen.

Haben wir somit das Opfer als ein Mittel, die magische Kraft des Gottes zu erhöhen oder gar erst zu erzeugen, gefunden, so liegt es auf der Hand, noch weiter zu gehen und zu vermuten, daß die ursprünglichere Bedeutung des Opfers noch gar nicht in Beziehung zu einem Gotte stand, sondern die unmittelbare Aufgabe hatte, magisch das Geschehen zu beeinflussen. Wir finden zur Bekräftigung dieser Vermutung wiederum eine Spur in einem religiösen Liede. „Sehr deutlich veranschaulicht das Lied von der Regengewinnung des Devâpi Rv. X, 28, wie dem opfernden Priester neben der Erlangung der göttlichen Hilfe auch eine direkte Zauberwirkung auf die Natur beigelegt wurde. ‚Setze dich nieder,' wird der Priester aufgefordert, ‚tue der Ordnung nach des Hotars Opferdienst; die Götter, Devâpi, verehre mit Opferspende.' Und der Priester, ‚sich verstehend auf die Göttergnade', setzt sich zum Opferwerk nieder: ‚da ergoß er vom Meere droben zum Meere drunten die himmlischen Wasser des Regens. In jenem Meere dort oben weilten die Wasser, von den Göttern festgehalten: die strömten, ergossen von des Ṛshtishena Sohn, entsandt von Devâpi in Sturmbächen.' Man sieht, wie hier die Vorstellung aus der anfänglichen Richtung herausgleitet: zuerst sollten die Götter in ihrer Gnade den Regen geben; jetzt ergießt ihn der Priester selbst durch die Zaubermacht seiner Opferkunst[156]."

Es lassen sich also für das Opfer drei verschiedene Bedeutungen aufzeigen: 1. die Gewinnung des Wohlwollens des Gottes; 2. die Erzeugung oder wenigstens die Kräftigung der magischen Kraft des Gottes; 3. die unmittelbare Einwirkung auf das Geschehen in der Natur.

Es ist klar, daß die Bedeutung des Opfers, die sub 2 und 3 angegeben sind, eine Klasse ausmachen. Als der magisch denkende Mensch zur Vorstellung eines Geistes, Dämons oder Gottes gelangt

war, lag es ihm nahe, die bereits ausgebildeten magischen Verfahren zur Bezwingung der Natur auch auf die Götterwelt anzuwenden. Es muß aber fernerhin auch folgendes einleuchten: Ist nämlich die Magie ein Ausdruck der narzißstischen Allmacht, der Überhebung und des Größenwahns des Primitiven, so ist die religiöse Beziehung zu Gott die erste Stufe der Überwindung des Narzißmus, und der natürliche Ausfluß dieser Stimmung (des Glaubens an Gott) ist die Demut. Der demütig-religiöse Mensch, der sich des eigenen bescheidenen Wertes und der unerreichbaren Größe des Gottes voll bewußt ist, kann nicht den Gott, den Allmächtigen, durch seine Handlung des Opferns magisch zu beeinflussen wähnen. Es ist darum anzunehmen, daß das Opfer in keiner Weise aus der reinen religiösen Stimmung heraus entstanden ist, und man muß seine Wurzeln im Magischen suchen.

Die magische Wurzel des Opfers ist klar: sie ist die Vorstellung von dem Tode als der Voraussetzung des Lebens, wie der Untergang der Sonne die Voraussetzung ist für ihren Aufgang. Wir sahen diesen Gedanken dargestellt an dem Feste der Comanchen, wo ein alter Mann getötet und darauf die Sonne in Gestalt eines fünfjährigen Knaben verehrt wird.

Denselben Sinn hatte auch der Festbrauch aus dem alten Rom, den wir oben angeführt. Dort wurden zwei Jünglinge symbolisch getötet (durch Beschmierung ihrer Stirne mit Blut) und mußten dann auflachen, wodurch sie das Wiedererleben andeuteten. Wiederum also ist hier der Tod die Voraussetzung des Lebens.

Mit dem Aufkommen und der Ausbildung des Dämonismus (Götterglaubens) erfährt die magische Handlung des Tötens (zum Zwecke, neues Leben zu fördern) eine Umdeutung: der Getötete wird als Repräsentant eines der Verjüngung bedürftigen Dämons aufgefaßt. So erzählt z. B. Preuß: „Im altmexikanischen Kultus nahm ich zu meinem Erstaunen wahr, daß in den geopferten Menschen eigentlich Dämonen getötet wurden, um sie dadurch zu erneuern und zu größeren Leistungen für die Menschen zu befähigen[157]."

Auch in dem Erntebrauche bei uns haben sich noch die Spuren erhalten, die darauf hindeuten, daß das Opfer als der Dämon selbst

aufzufassen sei. Es waren schon oben manche Beispiele dafür angeführt. Hier noch weitere Illustrationen: „Die Schnitter setzen in die letzten Halme, welche geschnitten werden sollen, einen Hahn hinein, verfolgen ihn haschend bis über den Acker oder graben ihn bis an den Hals in die Erde und schlagen ihm in beiden Fällen mit der Sichel oder der Sense den Kopf ab (Deutschland, Ungarn, Polen, Pikardie). Zu Udvarhely in Siebenbürgen binden die Zzecler einen lebendigen Hahn in die letzte Garbe hinein. Einer sticht ihn dann mit einem Bratspieß darin zu Tode. Den Leichnam balgt man aus und streut Haut und Federn desselben mit den Körnern der letzten Garbe, in welcher der Hahn eingebunden war, bei der Frühlingsaussaat in das Saatfeld. Hier ist auf das deutlichste die Anschauung ausgedrückt, daß der in der letzten Garbe immanente dämonische Getreidehahn bei dem Kornschnitt getötet, in den aufsprießenden Körnern der neuen Aussaat wieder auflebe[158]."

Die Tiere, die hier getötet werden, repräsentieren, wie im altmexikanischen Glauben, die Korndämonen selbst, die, nachdem die Ernte zu Ende ist, wieder erneuert werden müssen. Wie die Sonne ins Totenreich (Finsternis) untertaucht, um am anderen Morgen wieder neu zu erstrahlen, ebenso wird im Erntebrauch der Tod des Korndämons dargestellt, in der Voraussetzung, dadurch seine Verjüngung magisch zu bewirken.

Die Auffassung des Opfers als Tötung des altgewordenen Dämons führt in seiner Konsequenz zum Gedanken, das Opfer erzeuge oder stärke die magische oder schöpferische Kraft der Gottheit. Die vedische Mythologie läßt die Götter selbst den Purusha (den Urmenschen) opfern, und dadurch entsteht die ganze Welt:

Als Opfertier ward auf der Streu geweiht,
Der Purusha, der vorher war entstanden,
Den opferten die Götter, Selige
Und Weise, die sich dort zusammenfanden.
Aus ihm als ganz verbranntem Opfertier
Floß ab mit Schmalz gemischter Opferseim,
Daraus schuf man die Tiere in der Luft
Und die im Walde leben und die daheim[159].

In einem anderen vedischen Liede, Ṛv. X, 81, wird die Sache so dargestellt, daß der Allschöpfer sich selbst aufopfert und dadurch den Schöpfungsakt ausübt. Es heißt dort:

> Der, opfernd, sich in alle diese Wesen
> Als weiser Opferer senkte, unser Vater,
> Der ging, nach Gütern durch Gebete verlangend,
> Ursprungverhüllend in die niedere Welt ein[160].

Der Gott geht unter und dadurch entsteht die Welt: der Tod ist die Voraussetzung des Lebens, der Untergang die Voraussetzung des Aufstieges. Der Tod ist also das magische Mittel, Leben hervorzubringen. Faßt man später den Gott als den Schöpfer des Lebens, so ist dann die Tötung (das Opfern) das Mittel, die Schöpferkraft des Gottes zu verstärken. Im Kult wirkt noch das Opfer magisch, aber nicht mehr unmittelbar, sondern mittelbar, durch den Gott hindurch.

Nach einer ferneren Auffassung der vedischen Mythologie ist die Welt aus dem Roßopfer entstanden. Es heißt Bṛihadâraṇyaka-Upanishad I, 1: „Die Morgenröte, wahrlich, ist des Opferrosses Haupt, die Sonne sein Auge, der Wind sein Odem, sein Rachen das allverbreitete Feuer, das Jahr ist der Leib des Opferrosses. Der Himmel ist sein Rücken, der Luftraum seine Bauchhöhle, die Erde seines Bauches Wölbung usw. usw.[161]." Wir sehen also: Tier, Mensch und Gott können im Begriff des Opfers, das magisch das Werden erzeugen soll, für einander substituiert werden. Preuß kommt zur selben Ansicht in betreff der altmexikanischen Religion. Er sagt: „. . . in Mexiko die Tieropfer dem Menschenopfer vorhergegangen sind und zwar in ganz derselben Bedeutung des Opfers. Wie nämlich in den Menschen eigentlich die Götter geopfert wurden, damit sie gekräftigt bzw. verjüngt werden, um ihre Obligenheiten, die Wärme, den Regen und anderes zu bringen, besser auszuführen, so tötete man einst die Tiere zu demselben Zwecke, nämlich um ihre Zauberwirkung zu erhöhen[162]."

Mit dem Erwachen der moralischen Gefühle im Menschen und des damit verbundenen Schuld- oder Sündebewußtseins hat der Opfertod eine ethische Umdeutung erlebt. Der sündige Mensch

muß sterben, um als rein von aller Sünde wiedergeboren zu werden. Die dramatische Darstellung solchen Todes kann zweifach geschehen. Vertritt der Gott den sündigen Menschen und stirbt für ihn den Märtyrertod, so sind wir innerhalb des christlichen Ideenkreises. Vertritt dagegen das Tier den sündigen Menschen, so haben wir das gewöhnliche Sühnopfer vor uns. Am drastischsten sehen wir das im folgenden: Der zur Keuschheit verpflichtete Brahmanschüler, der sein Gelübde verletzt hat, opfert zur Sühne einen Esel. Er ist aber außerdem verpflichtet, sich in die Eselshaut zu kleiden[163]. Die Verkleidung mit der Haut des Opfertieres drückt die Identifizierung des Opferers mit dem Opfer aus. Der die Keuschheit verletzende Brahmanschüler opfert in Gestalt des Opfertieres eigentlich sich selbst.

Verweilen wir noch ein wenig bei dem Brahmanschüler und dem Eselopfer. Wir werden im nächsten Kapitel zeigen, daß der narzißstische Mensch den Koitus magisch auffaßt, nämlich als einen Verlust seiner magischen Kraft betrachtet. Bei sehr wichtigen Unternehmungen — und zu diesen gehört natürlich auch das Vedastudium —, die an die magische Kraft des Mannes größere Ansprüche stellen, muß er das Weib meiden, um nicht der magischen Kraft verlustig zu gehen. Hat der Brahmanschüler seine Keuschheit verletzt, so hat er an magischer Kraft verloren, und das muß wieder gutgemacht werden. Und das ist der ursprüngliche Gedanke, der dem Eselopfer zugrunde liegt, „daß, was von seiner männlichen Kraft verlorengegangen ist, ihm von dem geilen Esel ersetzt werden möge". Zu diesem Zwecke muß er noch ein Stück Fleisch, aus dem Penis des Opfertieres ausgeschnitten, essen: „ein besonders drastischer Ausdruck für die Hineinleitung der speziellen Wirkung des Opfers in die Person des Opferers[164]". Der Esel, als Repräsentant der Geilheit, wird getötet, damit die Männlichkeit (des Brahmanschülers) erhöht würde. Nach der ethischen Umdeutung heißt es dann: der sein Keuschheitsgelübde verletzende Brahmanschüler geht in Gestalt des Opfertieres in den Tod ein, um als von aller Sünde rein wiedergeboren zu werden. Wir können den Esel durch den Gott substituieren, dadurch verwandelt sich der vedische Gedanke in den christlichen.

Wir verstehen jetzt, wie das Opfer seine magische Bedeutung abstreifen konnte und zu einem bloßen Mittel werden, das Wohlwollen des Gottes herbeizuführen. Auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung wird der Gott zum Hüter der Moral: er ist nicht nur allmächtig, sondern auch allgütig und gerecht. Wenn der Mensch sündigt, erzürnt er dadurch seinen Gott. Aber durch die magische Kraft des Opfers (durch den Tod des Stellvertreters) ist er von seiner Sünde gereinigt: der sündige Mensch ist doch gestorben, der reine, makellose ist da lebendig. Durch die Tilgung der Schuld mit Hilfe des Opfers erkauft man sich das Wohlwollen des Gottes. Das sieht aber so aus, „als ob" der Gott durch das Opfer besänftigt wird[165]."

Zur Bekräftigung des Gesagten muß noch darauf hingewiesen werden, daß das Verbrennen des Opfers nicht notwendig zum Opfer gehört, aber nichtsdestoweniger dazu beigetragen hat, das Opfer als eine Gabe an den Gott aufzufassen. Wir wollen diesen Zusammenhang wieder schrittweise verfolgen.

Herodot erzählt vom Tieropfer der Perser, daß, wenn diese opfern wollen, so richten sie keine Altäre auf und zünden kein Feuer an. Der Opferer „zerstückelt das Opfertier Glied für Glied und kocht das Fleisch; er breitet das zarteste Gras aus, am liebsten Klee, und legt darauf alles Fleisch. Wenn er das hingelegt hat, singt ein dabeistehender Magier dazu die Theogonie — dies ist nach ihrer Angabe der begleitende Gesang —, denn ohne einen Magier dürfen sie kein Opfer vollziehen. Der Opferer nimmt dann nach kurzer Zeit das Fleisch wieder weg und macht damit was ihm beliebt[166]".

Für die Perser ist das Gras der Ort, „an welchem die Götter die Opfergabe in Empfang nehmen (genauer gesprochen, die Essenz oder Seele der Opfergabe; ihr gleichgültiger Körper wird von den Menschen wieder fortgeholt)". Im indischen Ritus flammt neben der Opferstreu das Feuer, das der Ṛgveda öfters „den Mund der Götter" nennt. Ṛv. VII, 43, 2, 3 heißt es: „Streut gut die Opferstreu aus für das Opfer . . . wie die Kinder von hier und dort zur Mutter kommen, sollen die Götter sich auf der Fläche der Opferstreu niedersetzen." „Und dazu nehme man eine Vorschrift des

Rituals: an eben diesem Ort, an welchem die Götter dem Opfer beiwohnten, wurden nach stehendem Gebrauch die Opfergaben hingesetzt oder hingelegt, die man dann dem Feuer übergab. Vergleicht man dies Hinlegen auf die Opferstreu mit dem Hinlegen, gleichfalls auf die Opferstreu, das Herodot beim Opfer der Perser beschreibt, so bleibt wohl kein Zweifel, daß der indische Brauch einen Überrest des bei den Persern klar erhaltenen Ritus darstellt: einst wurde die Gabe, welche die Götter sich aneignen sollten, und die man durch das Feuer ihnen zu übermitteln noch nicht gelernt hatte, dorthin gelegt, wo der Sitz der Götter war, auf die Opferstreu, und wurde dort von ihnen entgegengenommen[167]."

Wie ist nun der Übergang vom bloßen Hinlegen des Opfers zum Verbrennen zu erklären? Wir wissen aus dem vorherigen Kapitel, daß das Verbrennen (der Feuertod) einen spezifischen magischen Sinn hat: die magische Kraft des Opfertieres wird in dieser Weise ganz in den Gott übergeleitet. Es wirken aber noch andere Momente mit. Ich meine hauptsächlich die Furcht vor dem üblen Einfluß, der vom getöteten Tier kommen könnte. Wir wissen bereits, daß der Primitive den toten Körper als schädigende Magie ausübend betrachtet, und zu verschiedenen Maßnahmen greift, um sich dagegen zu schützen. Anderseits ist das Opfer mit Gott in Berührung gewesen. „Was der Gott ergriffen hatte, konnte dem Menschen Gefahr bringen. Es lag nahe, sich durch Verbrennung vor dieser Gefahr zu sichern. Die Verbrennung aber, das gefürchtete Objekt der Erde entnehmend, trug es mit dem emporwirbelnden Rauch zum Himmel, also dorthin, wo die vornehmsten Gottheiten ihren gewohnten Aufenthalt hatten. So ist der Übergang von der Beseitigung durch das Feuer zur Opferung durch das Feuer natürlich und naheliegend[168]."

Das getötete Tier repräsentierte zuerst den der Verjüngung bedürftigen Dämon. Das tote Tier ist aber zugleich ein Ausstrahler übler Wirkungen; darum wird es zur Sicherung ins Feuer geworfen. Der Rauch des Feuers steigt gegen Himmel, dem Sitze der Götter. Dadurch wird das Feuer zum „Munde der Götter".

20. DIE MAGISCHE WIRKUNG DES KOITUS.

In der Auffassung des Primitiven wird dem Koitus eine magische Bedeutung zugeschrieben, und der Koitus nimmt im Gebiete des Fruchtbarkeitszaubers eine sehr wichtige Stelle ein. Der Zusammenhang ist hauptsächlich durch den Sonnenmythus bedingt.

Himmel und Erde drehen sich gegeneinander. Ebenso werden die sie repräsentierenden Hölzer aneinander gepreßt und gegeneinander gerieben. Diese Reibung „erzeugt" das Feuer auf Erden, bzw. die Sonne im Himmel. Die Sonne, bzw. das Feuer, ist der Sohn von Himmel und Erde, die Frucht ihrer geschlechtlichen Vereinigung. Die Erzeugung des Feuers, die magisch auf die Geburt der Sonne einwirkt, wird vom Primitiven als eine sexuelle Tat empfunden. Daraus entsteht leicht der Gedanke, durch den Koitus oder durch dessen bildliche Darstellung die erschöpften Kräfte der Natur wieder neu zu beleben.

Nun behaupten aber manche Forscher, daß viele wilde Stämme keine Ahnung davon haben, welche Bedeutung dem Koitus zukommt. So sagt z. B. Strehlow (Die Aranda- u. Loritja-Stämme, Bd. II, S. 52), daß „der Aranda die geschlechtliche Zeugung durch den Mann nicht kennt", fügt aber in der Anmerkung hinzu: „Übrigens wissen die alten Männer, wie mir versichert wurde, daß die cohabitatio als Grund der Kinderkonzeption anzusehen sei, sagen aber davon den jungen Männern und Frauen nichts. Sicher ist, daß sowohl Aranda als Loritja den Zusammenhang zwischen Begattung und Nachkommenschaft bei den Tieren kennen; darüber werden schon die Kinder aufgeklärt." Dazu macht K. Beth dann folgende sehr berechtigte Bemerkung: „Schließlich sind nun aber für die Ausbildung der kultischen Riten die ‚alten Männer', worunter doch nicht bloß die Greise zu verstehen sein werden, maßgebend. Es ist aber noch keineswegs außer acht zu lassen, daß Spencer und Gillen (Native Tribes, p. 265) angeben, die cohabitatio werde für eine Art Vorbereitung der Mutter zur Empfängnis angesehen, derart, daß doch Empfängnis ohne vorausgehende cohabitatio undenkbar erscheint. Auch Leonardi legt in seiner um-

fangreichen Vorbemerkung zu Strehlow, Bd. 3, Teil I (S. XI), auf diese Angabe Gewicht und spricht sich dahin aus, daß es ‚nicht primitive Unwissenheit ist, die dem Konzeptionalismus der zentralaustralischen Völker zugrunde liegt; vielmehr die Lehren von den Totemvorfahren . . . haben als Konsequenz diese künstliche Konstruktion zur Folge gehabt‘[169]." Es wird nämlich angenommen, daß das Totemtier irgendwie die Frau befruchtet. Von diesem Standpunkte aus dient dann der Koitus nur dazu, um die Frau zur Empfängnis vorzubereiten. Wie dem auch sei, von einer vollkommenen Unkenntnis des Wilden von der Bedeutung des Koitus für die Konzeption läßt sich nicht gut reden.

Nun jetzt zurück zu unserem Thema. Es gilt also zu beweisen, daß der Primitive den Koitus magisch auffaßt und im Fruchtbarkeitszauber ausübt.

Die magische Bedeutung des Koitus ersieht man direkt aus folgenden Illustrationen: Bei den Algokinstämmen (Nordamerika) tanzt man vor dem Pflanzen des Maiskorns durch die Felder, „und ein junges Mädchen pflanzt ein paar Körner eines vollkommenen Maiskolbens. Diesem Mädchen wurde früher ein Gatte mit ins Feld gegeben, und Kinder, die neun Monate nach diesem zeremoniellen Kornpflanzen geboren werden, galten als große Propheten. Heute ist der Tag eine beliebte Zeit für Hochzeitsfeiern[170]. Bei den Arapaho findet meist im Sommer eine Zeremonie (Sonnentanz) statt, auf Grund eines Gelübdes, das jemand wegen Krankheit oder einer gefährlichen Lage auf sich genommen hat. Es ist jedoch ein Fest der ganzen Nation. „Die Teilnehmer sind meistens junge Leute, doch können auch Männer jeden Alters dabei sein . . . Die Leiter der Zeremonie sind dagegen ganz alte Leute . . . Einer von ihnen spielt beim Sonnentanz die Rolle der Sonne . . . (Das Fest) stellt sich als eine zauberische Erneuerung der Natur, der Vegetation, der Menschen und der Jagdtiere dar, wodurch überall Segen und Überfluß verbreitet und Krankheit gebannt wird. Unzweifelhaft deutet unter anderem darauf auch die frühere geschlechtliche Vermischung des ganzen Lagers in der Nacht hin und der jetzt abgeschwächte Ritus des Beischlafes zwischen dem ‚Großvater‘ des Lodgemakers (der das Gelübde getan hat) und dessen Weib, ein

Akt, der jetzt verschiedene mythische Auslegung gefunden hat[171]." Die magische Bedeutung des Koitus ist hier ganz klar: er bewirkt die Fruchtbarkeit der Natur, erneuert also ihre erschöpften Kräfte und wehrt darum auch alles Schlimme ab.

Einzelne Spuren des magischen Koitus lassen sich noch bei dem europäischen Landvolke finden. Das ersieht man aus dem folgenden Bericht Mannhardts. Er erzählt: „Einen höchst merkwürdigen Brauch, der die Kornalte angeht, verzeichne ich nach der durchaus glaubhaften Angabe eines hohen mecklenburgischen Beamten, eines durchaus ernsthaften Mannes, der mir, ohne eine Ahnung von der speziellen Richtung meiner Studien (zu haben), als ein hervorragendes Beispiel von Volksroheit mitteilte, in der Umgebung seiner Vaterstadt Güstrow habe das Landvolk zur Zeit seiner Jugend die folgende Sitte geübt. Nach Beendigung des Kartoffelausnehmens ergriff auf dem Felde jedesmal die älteste Arbeiterin den ältesten Arbeiter, und alle übrigen Weiber schlossen um das Paar einen Kreis, worauf innerhalb desselben die Alte dem Alten die Genitalien hervorzog und kitzelte. Dieser Gebrauch war stehend und wurde Jahr für Jahr in gleicher Weise geübt[172]."

Der magischen Auffassung, wie sie uns in den geschilderten Gebräuchen entgegentritt, ist die Gleichsetzung von Koitus und Ackern, d. h. Befruchten der Erde, eigentümlich. Der magisch Denkende verwandelt Analogie in Identität: der magische Koitus ist ihm eine Befruchtung der Erde, nicht nur etwas ihr Analoges. Daraus entsteht durch Umkehrung die magische Bedeutung des Ackerns oder Säens. So wird z. B. in der Frankfurter Zeitung vom 14. Februar 1907 mitgeteilt: „Im Dorfe Trillfingen im Hohenzollernschen werden, wenn zwischen Dreikönigstag (6. Januar) und Fastnachtsdienstag keine Hochzeit stattgefunden hat, alle ledigen Mädchen an eine Egge gespannt. Dieser Egge geht ein Sämann in alter Tracht voraus, er wirft ‚Spreu' aus, die das Weiberfuhrwerk eineggt. Aus diesem ‚Männersamen' sollen Männer wachsen für die vielen ledigen Mädchen[173]." Indem man also die Erde durch „Männersamen" befruchtet, werden Männer für die ledigen Mädchen wachsen. Befördert der menschliche Koitus magisch die Fruchtbarkeit der Erde, so gilt auch das Umgekehrte: die Be-

fruchtung der Erde kann magisch die Vermehrung der Männer bewirken, d. h. die Möglichkeit zur Ausübung des Koitus erhöhen.

Weil man dem Ackern eine magische Bedeutung zuschrieb, suchte man es dort anzuwenden, wo besonderer Schutz von Nöten war. So z. B. bei der Gründung einer Stadt. „Die allerwichtigste Aufgabe fiel dem latinischen Pfluge zu, wenn er das ‚urvare' ausführte, d. h. den sulcus primigenius, die allererste Furche um einen zur Anlage einer Stadt bestimmten Raum zog. Nachdem der Mundus . . . eine Grube im Mittelpunkt des ausgewählten Platzes ausgegraben und mit allerlei Feldfrüchten gefüllt, spannte nach altem Brauch der Gründer der Stadt einen Stier und eine Kuh von weißer Farbe an einen mit eherner Pflugschar versehenen Pflug . . ., darauf achtend, daß alle Schollen nach innen fielen. Denn die Scholle bezeichnete den Zug der Mauer, die Furche den Graben. Wo aber zu profanen Zwecken Aus- und Eingang, ein Tor, sein sollte, hob er den Pflug aus dem Boden und trug ihn über die Stelle hinweg . . . Die aus der heiligen Furche aufsteigende Mauer (wehrt) ringsum alles Unreine und Unheilige ab[174]."

Die durch den Pflug geführte Furche hat eine magisch-defensive Bedeutung. „So nimmt der Frühlingspflug alle Unreinheit des Winters hinweg, wie er anderseits Fruchtbarkeit bringt und auch Heilung bewirkt. In Hessen heilt man die Wunde eines Pferdes dadurch, daß man einen Riesternagel des Pfluges in die Wunde drückt, und in Stammheim (Kreis Vilbel) und in Gensungen rieb der Pflüger beim ersten Ackern, nachdem er drei Furchen gezogen hatte, den Pferden die Brust mit drei Handvoll frisch umgepflügter Erde. Dann kann ihnen ihr Geschirr die Brust nicht wund machen[175]." Weil der Pflug Fruchtbarkeit bringt, bewirkt er auch Heilung. D. h. weil das Ackern eine koitusartige Handlung ist, wirkt er auch magisch-defensiv.

In dem oben angeführten latinischen Brauch ist die sexuelle Bedeutung des Umpflügens der aufzubauenden Stadt noch dadurch angedeutet, daß man vor den Pflug einen Stier und eine Kuh spannte. Der magisch Handelnde ist immer bestrebt, die in Betracht kommende magische Idee vielfach zur Darstellung zu

bringen, um dadurch den bezweckten Erfolg möglichst sicherzustellen. Neben dem Ackern setzt er darum einen Stier und eine Kuh, die zusammen das ergeben, was zum Koitus notwendig ist. In diesem Sinne ist auch der Brauch der Litauer zu verstehen, die im Frühling die erste Furche dem Smik Smik Perleuenu weihten. „Mit dem Rufe ‚Gleite durch die Furche' ließ man, wie es scheint, eine heilige Schlange durch die erste Furche kriechen[176]." Das Kriechen der Schlange (Phallussymbol) durch die Furche bringt wiederum den Koitus zur Darstellung, zum Zwecke, die Wirkung des Ackerns zu verstärken.

Die Identifikation von Koitus und Ackern tritt auch in folgendem Rat hervor, der aus einem alten Zauberbuch stammt: „Rat für einen, der verhext ist, so daß nichts anderes helfen kann: lege ihn in die Erde und pflüge und säe über ihn, nimm ihn dann wieder auf." „Auch Nyrop kann diesen Bräuchen keine andere Deutung geben als die, daß so symbolisch ausgedrückt werde, daß man zu unserer gemeinsamen Mutter Schoß zurückkehrte, indem man in die Erde begraben und diese über einem zugesät werde, worauf man von der Erde auferstehe, d. h. zu einem neuen Leben wiedergeboren werde[177]." Der Verhexte soll in die Erde gelegt werden, um dann als Neugeborener, d. h. enthext, von dort genommen zu werden. Um aber die Umwandlung, die Wiedergeburt des Begrabenen zu bewirken, muß man über ihn die Erde pflügen und säen.

Zum Schluß der obigen Betrachtungen will ich noch einige indische Sprüche anführen, wo die Befruchtung der Erde und diejenige der Frau vollkommen einander gleichgestellt werden, indem die Frau als Saatfeld bezeichnet wird. Nârada in Day. 82 sagt: „Wessen Samen auf einem von dem Ehemann abgetretenen Saatfeld ausgegossen wird, dessen Nachkommenschaft gilt als herrührend von zwei erzeugenden Ehemännern." Dann heißt es Yajnavalkya 2, 127: „Ein Sohn durch einen Kinderlosen auf Geheiß erzeugt in einem fremden Saatfeld." Ferner, Mahabharata I, 4661: „Wie auch ich in des Vaters Saatfeld erzeugt durch einen großen Sangesheiligen[178]."

Himmel und Erde werden vom Primitiven als Gatte und Gattin betrachtet. Dieser Auffassung liegt es nahe, den Regen dem Sperma gleichzusetzen. Ein Gedanke, der noch einem Dichter, wie Simon Dach, nicht fernliegt. So heißt es bei ihm:

Soll sich der Mensch, die kleine Welt,
Jetzt nicht auf süsze Heyrath lenken?
Musz doch das prächtige Gezelt
Der groszen nur an Liebe denken.
Die Erd' ist sauber und beleckt
Durch den gewünschten Schein der Sonne,
Ist ihres Winterfells entdeckt
Vnd wird vom Himmel lieb gewonnen.
Der sich herab in ihren Schosz
Durch einen warmen Regen machet
Vnd schwängert ihren dürren Klosz,
Dasz alles fröhlich sieht und lachet
usw.[179]

Der Himmel schwängert die Erde mit Hilfe des warmen Regens, der Regen ist also das Sperma des Himmels, des Gatten der Erde.

Aus dieser Anschauung folgt die magische Bedeutung des Regenwassers. Im islamitischen Kreise z. B. gilt folgendes: „Wenn am Tage des Nisan (27. April a. St.) Regen fällt, setzen sich Männer und Frauen, Knaben und Mädchen mit unbedecktem Haupt demselben aus. Sie glauben, daß sie dies vom Kopfschmerz heilt. Das Wasser wird auch in Gefäßen gesammelt, und man besprengt damit sich und die Hausgeräte . . .[180]." „In der karaitischen Literatur wird bei der Erwähnung frommer Verstorbener gewöhnlich die Eulogie angewendet: Möge die Lagerung des Taues auf ihren Ruheort kommen (תעל שכבש הטל על מלונם) . . . Die jüdische Formel ist . . . auf die in Jes. 26, 19 angelehnte Anschauung gegründet, daß die dereinstige Auferstehung der Toten durch Tau bewirkt wird, den Gott im siebenten Himmel für diesen Zweck bewahrt[181]." Der Tau, der im Himmel bewahrt wird, ist mit dem Regenwasser identisch, und dieser Tau besitzt die magische Kraft, die Toten zu

beleben. Eine Flüssigkeit, die Leben hervorbringen kann, ist dem Sperma wesensgleich.

Dieser Ideenzusammenhang liegt auch der Vorstellung vom „Regen der Auferstehung" (tal oroth) zugrunde. „Allâh öffnet eine der Schatzkammern des Gottesthrones, in welchem sich das Meer des Lebens befindet. Daraus regnet es auf die Erde herab . . . und dieser Regen berieselt die lechzende, verstorbene und ausgedörrte Erde, die dadurch wieder lebendig wird . . . Auch die Auferstehung der toten Menschen wird dadurch verursacht[182]." Der Regen kommt also aus dem „Meer des Lebens", er befruchtet die Erde und macht die toten Menschen lebendig. Die magische Kraft des Regens stammt somit davon, daß er das Prinzip des Lebens verkörpert, d. h. der Regen wird als der Koitus des Himmels mit der Erde bewertet. Wie das ganz offen Ṛv. 83, 4 ausgesprochen ist: „Die Winde wehen, die Blitze fliegen, Pflanzen sprossen auf, der Himmel strömt. Nahrung wird geschaffen für die ganze Welt, wenn Parjanya (Wolkengott) die Erde mit seinem Samen segnet[183]."

Dem Primitiven ist der Koitus ein Zauberakt, die Entfaltung der Allmacht, die seinem narzißstischen Bewußtsein eigentümlich ist. Diese Auffassung führte zwar zu großer Ausgelassenheit während der verschiedenen Ackerbauriten. Weil aber im sexuellen Akt eine so wichtige Kraft sich äußert, so fürchtet man, ihrer verlustig zu werden, und ist nicht geneigt, sie zu stark in Anspruch zu nehmen. Daraus resultiert leicht ein asketischer Zug, den man als die „Furcht vor Spermaverlust" bezeichnen kann.

Ein junger Mann (der oben bereits angeführte Herr A.) mit sehr ausgeprägten narzißstischen Zügen klagte, daß er sich impotent fühle. Seine Beziehungen zu den Frauen seien negativ. Er habe das Gefühl, er werde „nichts zusammenbringen können", er habe zuviel Samen (während seiner onanistischen Periode) verloren.

Diese „Furcht vor Spermaverlust", die sich bei dem Analysanden zeigt, ist die Frucht früherer zu intensiver onanistischer Betätigung. Der Autoerotiker trieb seine Lust zu weit, bis daraus ein zu starker Sexualwiderstand resultierte. Der Knabe, der noch nicht

gelernt hat, seine Affekte und Gelüste zu meistern und in Grenzen zu halten, verfällt leicht in der Onanie zu Übertreibungen, wodurch infolge von Übersättigung Ekel entsteht.

Eine ähnliche Sachlage haben wir auch bei dem Primitiven. Die Ackerbauriten führen zu förmlichen sexuellen Exzessen. Bei den Mexikanern z. B. liefen während solcher Feste Scharen von „Dämonen" „mit erhobenem Phallus einher, und die Huren spielten als Verkörperung der Göttinnen eine große Rolle . . . Wir können uns dieses Treiben gar nicht obszön und gemein genug vorstellen[184]". Ebenso bei den alten Peruanern, wo während eines solchen Festes ein Wettlauf veranstaltet ward. „Ein jeder Mann, der während des Wettlaufes ein Weib erreichte, übte auf der Stelle den Beischlaf aus. Dieses Fest dauerte sechs Tage und sechs Nächte[185]."

Die kultisch-sexuelle Ausgelassenheit mußte zu einer Übersättigung führen, die sich als asketischer Zug äußerte. So meint auch Preuß: „Solche Ackerbauriten können dahin führen, daß, wie es noch heute bei den Tarahumara im nördlichen Mexiko der Fall ist, nur im Zusammenhang mit der rituellen Trunkenheit an den Ackerbaufesten der Beischlaf zur Vermehrung der Rasse vollzogen wird[186]." Bei den Tarahumara haben wir also die „Furcht vor Spermaverlust". Sperma ist ein wichtiger magischer Stoff, ein „Kraftstoff", den man für sehr wichtige Anlässe konservieren muß! Das ist die Grundstimmung, die den magisch Denkenden beherrscht.

Aus dieser Stimmung resultiert die bei den primitiven Völkern so verbreitete Scheu vor der Frau bei gewissen lebenswichtigen Anlässen. Es ist nämlich die Ansicht sehr verbreitet, daß das weibliche Geschlecht einen üblen Einfluß auf den Erfolg aller männlichen Unternehmungen ausübt. „Beim Fischen dürfen die Frauen in der Gegend der Station Herbertshöhe im Bismarckarchipel nicht zugegen sein, ja sich niemals den Fischreusen nähern. Kommt die Zeit der großen Fischzüge heran, so trennen sich die Fischer sogar gänzlich von ihren Frauen und schlafen abseits von ihnen. Massenhaft sind überhaupt die Beispiele der Enthaltung von Beischlaf vor Krieg und anderen großen Unternehmungen, besonders

auch zur guten Durchführung aller Zauberzeremonien und heiligen Handlungen. Der Alëute z. B. mußte, um guten Fang zu erzielen, sich hüten, vor der Seeotterjagd irgend etwas mit seinem Weibe zu tun zu haben . . . Der Mandau hat Unglück auf der Jagd, wenn seine Frau schwanger ist. Der Jabim im Kaiser-Wilhelmsland darf während der Schwangerschaft seiner Frau nicht auf die See gehen. Die Fische weichen vor ihm zurück und das Meer wird erregt usw. Das ist der typische Mangel an Zauberkraft, wodurch keine Tätigkeit zu gedeihlichem Ende geführt werden kann[187]." — Die Frau regt beim Manne das sexuelle Verlangen an. Dadurch droht sie, ihm die magische Kraft zu entziehen, die er, um bei seinen Unternehmungen Glück zu haben, so nötig hat. Hat er sie geschwängert, so ist er bereits magisch geschwächt, und es ist für ihn gefährlich, in große Unternehmungen sich einzulassen.

Daß der Koitus eine Schwächung der magischen Kraft des Mannes bedeutet, dieser Gedanke war auch meinem Analysanden nicht fremd. Er meinte gewöhnlich, er müsse die Weiber meiden, um in seinem Studium vorwärtskommen zu können[188]. Denn der Spermaverlust bedeutete ihm soviel als Verlust von Lebenskraft, Vergeudung von Energie.

In einer Aufzeichnung, die er vor Jahren gemacht hatte, findet sich die folgende sehr wichtige Stelle: „Großes Verlangen, mit Kokotten, Prostituierten, Dienstmädchen sexuell zu verkehren — aus lauter Renommisterei, um meine sexuelle Kraft zu zeigen, damit man mich dafür lobt und den anderen davon erzählt." — Der narzißstische Mann faßt also den Koitus als Machtentfaltung auf, als Manifestation der Zaubergewalt, die mit seiner Person verbunden ist. Das Sperma ist ihm soviel als ein Stück seiner Persönlichkeit. Und darum muß er damit so behutsam umgehen, es nicht zu leichtsinnig vergeuden, es als etwas sehr Kostbares möglichst zurückhalten. Aus der Überwertung des Koitus als des Ausdrucks des narzißstischen übermächtigen Selbstgefühls resultiert der asketische Hang, was ethnisch als Konservierung der magischen Kraft, die dem Koitus zugeschrieben wird, auftritt.

21. KOT ALS ZAUBERMITTEL.

In der magischen Denkweise nimmt Kot eine wichtige Stelle ein. In der Märchenwelt wird häufig Kot mit Gold identifiziert, so wenn z. B. das Gold, das vom Teufel stammt, später sich in Kot verwandelt. Die Mexikaner malten die Sonne als einen Haufen Kot. „Die Sonne ist häufig in der Peripherie gelb gezeichnet, ganz wie sie aussieht, und es ist in diesem Zusammenhang eigentümlich, daß das Gold, das die Sonnenfarbe so schön wiedergibt, von den Mexikanern teocuitlatl = göttlicher Kot genannt wird. Der Kot bringt die Wärme hervor, weil er aus dem warmen Innern kommt, und wird deshalb — und nicht wegen seiner Farbe — zur Sonne in Beziehung gesetzt. Das Gold aber hat die Sonnenfarbe und steht auf diesem Umwege mit dem Kot in Gedankenverbindung[189]." Wir haben also die Gleichung: Kot = Sonnenwärme = Gold.

Aus dieser Gleichung wird manche Zauberhandlung verständlich. Um z. B. ein neuerbautes Haus gegen Diebe und sonstiges Übel zu schützen, verfährt man in Siebenbürgen folgendermaßen, wie es in einer Handschrift heißt: „Hast du ain neu Gebäu erbauvet, so spuck auf die vier Enden (Ecken) des Gebäus, sprich dies Gebetchen bei jedem End, tu so, geh zum dritten End, tu auch so, und baim vierten End tu auch so. Dann ponir (entleere dich) vor die Gebäuseit, die gen Sonnenuntergang liegt . . . Nach der Entleerung spreche man:

Beschütz' das Gebäu vor Dieb und Feind,
Schlag ihn ums Maul, der mir greint[190]."

Wenn der Zaubernde von einer Ecke des Gebäudes zur anderen geht, so beschreibt er eigentlich den Zauberkreis, indem er den Sonnenlauf nachahmt. An der Seite des Gebäudes, die gegen Sonnenuntergang liegt, soll er sich entleeren. Wie die Sonne die Finsternis und damit alle Gefahren, die dem Menschen und der Natur drohen, verscheucht, so wird der Haufen Kot vor dem Hause alle Gefahren und bösen Mächte abwehren.

So verstehen wir vollkommen, wie die Siebenbürger Sachsen zum

Glauben gelangen konnten, daß, „solange der ‚Haufen', welchen der Dieb auf dem Schauplatze seiner Tätigkeit errichtet, warm ist, er vor jeder Störung gesichert bleibt. In Siebenbürgen findet man dergleichen ‚Haufen' in Gebäuden, die von Dieben erbrochen und geplündert werden, gar häufig[191]".

Im letzten Grunde steckt aber im Glauben an die magische Kraft des Kotes etwas mehr als die bloße Analogie zur Sonnenwärme. Schon die Gleichsetzung von Kot und Gold gibt zu denken. Durch diese Gleichsetzung wird angezeigt, daß der Kot als etwas sehr Wertvolles aufgefaßt wird, als etwas, was man nicht leichten Herzens wegschmeißen soll.

Die Psychoanalyse will die Wertschätzung des Kotes mit der Geldgier des Geizigen in Verbindung bringen, und diese Eigenschaften wiederum als Charakterzüge des Analerotikers auffassen. Freud hat nämlich als die hervorstechende Charaktereigentümlichkeit des Analerotikers die Sparsamkeit gefunden, die wiederum nur eine Neuauflage des kindlichen Trotzes ist, sich auf den Topf setzen zu lassen. Der kindliche Analerotiker will gleichsam den Kot zurückhalten, den Abgang von etwas für ihn Kostbarem verhindern[192].

Meine Beobachtungen haben mir gezeigt, daß der Trotz des Analerotikers sich bis zur Furcht vor Kotverlust (analog der Furcht vor Spermaverlust) steigern kann.

Der oben angeführte Mann (Herr A.) z. B. hatte bis zu seinem vierzehnten Jahre Angst, ins Klosett zu gehen. Dort pflegte er öfters zu onanieren. Es schien ihm, im Klosett befinden sich Ungeheuer, die ihm aus dem Inneren des Leibes alles „wegnehmen". Mit dem Kotabgang verband er, wie später mit dem Sperma, die Vorstellung vom Verluste der Lebenskraft. Wir sehen also, der Mann betrachtet den Kot wie Sperma und beides als etwas Kostbares, das man nicht so leicht von sich weggeben will.

Der Analerotiker verbindet mit der Entleerung erotische Lust. Auch auf diesem Gebiet entstehen dann Verdrängungstendenzen, die vielleicht mit denjenigen aus onanistischer Quelle verschmelzen.

An dem Kot haftet die Überwertung, die mit allem Erotischen verbunden ist. Der Kot befindet sich ursprünglich im Inneren des

Menschen, gehört also zu seinem Ich. Das narzißstische, magisch denkende Individuum überträgt auf jedes Exkrement sein ganzes Ichgefühl. Ist das Ich aber eine übermächtige magische Potenz, so ist es auch das winzigste Exkrement, somit auch der Kot[193].

22. *HAUCH UND SPEICHEL IN DER MAGIE.*

Da der narzißstische Mensch, wie gesagt, auf jedes Exkrement sein Ichgefühl überträgt, so tut er dies insbesondere auch in betreff des Hauches und des Speichels, welch letzterer nur als kondensierter Hauch aufgefaßt wird. Es ist noch außerdem die wichtige Tatsache zu beobachten, daß mit dem letzten Hauch der Mensch sein Leben aufgibt. Somit scheint der Hauch das schöpferische Prinzip zu verkörpern, oder der Hauch (bzw. der Speichel) übernimmt die Rolle des Kraftstoffes, wird zu einer magischen Materie.

Daraus erklärt sich, warum z. B. „der mexikanischen Feuergöttin Itzpapalotl das Feuer aus dem Munde kommt", wie „dem Feuergott Xiuhtecutli aus dem Hintern, wie seine Hieroglyphe ‚brennender Kot' beweist[194]". Das Lebensprinzip (die Allmacht, den Kraftstoff) tragen die Götter in ihrem Inneren eingeschlossen, und das kann ebensogut aus dem Mund zum Vorschein kommen wie durch den Hintern.

Daß der Hauch mit dem Lebensprinzip in Verbindung gebracht wird, ersieht man aus dem alten Glauben der Mexikaner, wonach „zur Zeugung eines mit Odem begabten Kindes der Hauch des Mannes in den Mund der Frau ebenso notwendig sei, wie die injectio semenis als Stoff für die ganze Gestalt des Kindes[195]". Im Kodex Telleriano Remensis heißt es: „Dieser Quetzalcouatl war der Gott, von dem man sagte, daß er die Welt schuf, und deshalb nennt man ihn Herrn des Windes, weil, wie man sagt, dieser Gott Tonacatecutli den Willen hatte, diesen Quetzalcouatl durch seinen Hauch zu erzeugen." Dazu macht Preuß die folgende Bemerkung: „Wir verstehen den Satz jetzt. Der Vater aller Götter, der dem Kultus und dem praktischen Leben entrückte Tonacatecuatli, ist auch der Vater Quetzalcouatls. Dieser, der eigentliche Welt- und

Menschenschöpfer, machte alles durch seinen Hauch und wurde deshalb zum Gott des Windes. Aber schon sein Vater mußte ihn durch seinen bloßen Hauch erzeugen, damit er auf dieselbe Weise seine Schöpfertaten vollbringen könnte[196]."

Wir erinnern uns an die oben angeführte melanesische Sage vom Sonnenhelden Quat, der seine ermordeten Brüder dadurch wieder belebt, daß er ihnen durch ein Schilfrohr in ihren Mund bläst. Durch den Hauch wird hier also Leben vermittelt. Oder anders gesagt, der Hauch ist eine magische Macht. Daß diese mit der bestimmten Persönlichkeit zusammenhängt (als ihr Attribut), ersieht man auch aus dem Brauch in Nias (der auch sonst verbreitet ist), wo „die Würde des Häuptlings auf den Sohn übergeht; doch muß der Auserwählte den letzten Atemzug seines sterbenden Vaters aufgefangen haben, um in den ungestörten Besitz der Herrschaft zu gelangen[197]". Nur wenn der Sohn den magischen Stoff seines Vaters aufgefangen hat, ist er ihm gleich und kann ungehindert sein Erbe als Machthaber antreten.

Soviel ist also klar, daß der Hauch die Allmacht repräsentiert und darum natürlich magische Wirkung haben muß. „Die Tatsachen, auf die Kuß und Nasengruß zurückzuführen sind, bestehen in dem Glauben an die fördernde und anderseits schädigende Kraft des aus der Nase und dem Munde dringenden Hauches, mit dem der Speichel, der ja beim Kusse etwas anfeuchtet, nahezu identisch ist . . . Das bekannte Anpusteln als Heilmittel, das nicht nur die Schamanen bei ihren Kuren anwenden, sondern auch bei unseren Kleinen überall mit gutem Erfolg gebraucht wird, ist, wie ausdrücklich z. B. für die Indianer des Schingu-Quellgebietes und die Mohave bezeugt wird, meist mit Anspucken verbunden. Das Anblasen ist eine der beliebtesten Heilmethoden der Schiroki, aber auch dem Speichel schreibt man einen wichtigen Einfluß auf das ganze physische und geistige Wesen zu[198]."

Im Hauch drückt sich also die magische Kraft aus, die natürlich auch schädlich wirken kann. Nach uraltem Glauben ist „der Hauch sogar imstande zu töten, und es daher sehr wichtig ist, durch die Begrüßung seine gute Beschaffenheit herbeizuführen . . ." (Preuß). Im Nasengruß wie im Kuß wird eine „Neu-

tralisierung der schädlichen Wirkung des Atems, bzw. des Speichels", „durch Vermengung des Atems oder Speichels zweier Personen" erstrebt[199]. Die magischen Kräfte zweier Personen werden sozusagen einander gegenübergestellt, damit sie einander in ihrer schädigenden Wirkung hemmen.

Welche schädigende Wirkung der Speichel haben kann und darum in der defensiven Magie häufig angewendet wird, ersieht man aus folgendem. In Siebenbürgen verfährt man, um den Neid abzuwehren, folgendermaßen: „Am Morgen soll man beim Übertreten der Schwelle dreimal ausspucken und den Spruch hermurmeln:

> Erstens für Neid,
> Zweitens für böse Leut',
> Drittens für Krankheit nah und weit.
> Im Namen Gottes usw. Amen![200]"

In dem früher angeführten „Hofbann" mußte man auch bei jedem Hausende ausspucken. Aus meiner Kindheit erinnere ich mich noch, daß, wenn ein Kind unwohl wurde und man dies dem „bösen Blick" zuschrieb, so küßte man das Kind dreimal, spuckte jedesmal und sprach dabei eine Verwünschung gegen den vermuteten „Übeltäter" aus.

Ursprünglich dürfte das Ausspucken vielleicht eine bloße Reaktion des Ekels gewesen sein. Danach hat sie sich leicht in eine solche der Verachtung umgewandelt. Der narzißstische Allmachtgedanke knüpfte an die Verachtung und ihre Reaktion, das Ausspucken, die Vorstellung der schädigenden Wirkung. Dem Verachteten wünscht man alles Böse, und der Wunsch muß in Erfüllung gehen, das fordert der magische Glaube.

Umgekehrt ist der Kuß, wie auch das Anpusteln, wie überhaupt jede sanfte Berührung, der Ausdruck der Liebe, des Wohlwollens. Wir können das nicht nur bei den Kindern, sondern auch bei unseren Haustieren, dem Hunde, der Katze, dem Pferde, beobachten, wie wohl es ihnen tut, wenn man sie liebkosend streichelt. Aus dieser Tatsache erklärt sich wohl der Ursprung des Gedankens von der neutralisierenden und heilbringenden Wirkung des Kusses, Nasengrusses und Anpustelns.

23. *BLUT ALS ZAUBERMITTEL.*

Die Rolle des Blutes in der Magie ist durch dieselben Momente bedingt, wie es der Fall ist beim Hauch. Der Vermischung des Hauches oder Speichels im Kusse und beim Nasengrusse steht zur Seite die Vermengung des Blutes bei der Blutbruderschaft. Das Blut befindet sich im Inneren des Menschen, ist also fest mit seinem Ich verbunden und darum vom Ichgefühl durchdrungen. Jeder Tropfen Blut ist der Repräsentant der magischen Macht, wie das unteilbare Ich es ist. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß starker Blutverlust den Tod herbeiführt[201]. Somit wird das Blut, ähnlich wie der Hauch, leicht als das Lebensprinzip gefaßt.

„Blut ist ein besonderer Saft", wie sich Mephisto bei Goethe äußert. Darum müssen die mexikanischen Götter sich mit spitzen Knochen ins Bein stechen, das Blut spritzt auf die Erde und sofort kommen aus ihr dicke Maiskolben zum Vorschein. Das Blut erscheint hier als die Verkörperung des schöpferischen Prinzips, spielt dieselbe Rolle wie Sperma.

Hier noch einige Illustrationen zur Magie des Blutes. „Will die Maid die Liebe eines Burschen entfachen, so . . . backe (sie) einen Blutstropfen von ihrer linken Hand in einen Kuchen und lasse diesen in der Silvesternacht vom Burschen verzehren; er wird in Liebe zu ihr entbrennen." Sie kann aber dieselbe Wirkung erzielen, wenn sie ihm einige ihrer Haare an sein Gewand nestelt; „wenn diese Haare bis zum Neujahrsmorgen am Kleide des Burschen haften bleiben, so kann er von der Maid in dem Jahre nicht lassen[202]". In diesem Liebeszauber spielt das Blut dieselbe Rolle wie das Haar, als etwas nämlich, was dem Mädchen angehört und darum mit ihrer Ichheit besetzt ist.

In seiner eigentümlichen magischen Natur tritt das Blut im folgenden Fall auf: „Lander mußte auf seiner Rückreise aus den Haussa-Ländern den Musse überschreiten. Da dieser Fluß als sehr gefährlich bekannt ist, tötete der Führer ein Huhn und sprengte das Blut in den Fluß[203]." Das Blut soll also die Gefahr des gefährlichen Flusses abwehren: das Blut verkörpert also die Allmacht, ist ein magischer Stoff.

In folgenden Verfahren tritt das Blut besonders klar in dieser seiner Rolle auf. Die anzuführenden Verfahren lassen sich als „Einimpfung der magischen Macht" bezeichnen. Nach Siebenbürger Glauben nämlich werden die magischen Heilmittel als Geheimnis behandelt, und wenn sie jemandem mitgeteilt werden sollen, so müssen sie dem, der sie erwerben will, „von einem alten Weibe zur linken Hand eingeimpft" werden. Im Jahre 1884 teilt eine schwerkranke Mutter ihrer Tochter die Kunst, das Fieber zu heilen, mit. „Die Mutter ritzte sich mit einer neuen, nie gebrauchten Nadel die linke Brust, ließ daraus einen Tropfen Blut auf eine Abendmahlhostie rinnen, legte dieselbe in die linke Handfläche der Tochter und stach nun mit der neuen Nadel dreimal durch die Hostie hindurch in die Handfläche der Tochter, wobei sie sprach: ‚Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes! Was mir gegeben haben die drei Wenken (Nornen), das geb' ich dir, mein Blut, mit meinem Blut, damit dir Herr Satan auf dem Hoprichberg nicht schade!' Nun mußte die Tochter die blutige Hostie verschlucken, worauf ihr dann von der Mutter das Mittel verkündet war." In einem anderen Fall, wo eine Frau Markus von ihrer Mutter im Jahre 1887 die „Kunst gegen das schlagende Feuer" ererbte, wurde folgendes Verfahren angewendet: „Die Tochter mußte sich in der Sankt Laurentiusnacht (10. August) ganz entkleidet im Freien rücklings niederlegen, worauf die Mutter mit glühenden Kohlen rings um sie einen Kreis zog . . . Dann schritt die Alte dreimal über ihre Tochter hinweg und träufelte ihr drei Tropfen Blut in die linke Handfläche. Wenn nun bei schlagendem Feuer oder bei einer Feuersbrunst ein Kleidungsstück der Frau Markus rings um die Feuerstätte getragen wird oder gar sie selbst, und zwar nackt, die Brandstätte laufend dreimal umkreist, so muß das Feuer sogleich gelöscht und gedämpft werden können[204]." Der wichtigste Teil der beiden Verfahren scheint das Träufeln des Blutes der Mutter in die Hand der Tochter zu sein: dadurch übergab sie ihr sozusagen ihr „mana", ihre magische Macht. Nach dieser „Einimpfung" wurde die Tochter ebenso zauberkräftig, wie es früher die Mutter war.

Rekapitulation: Sperma, Hauch, Speichel, Kot, Blut — sind Repräsentanten der magischen Macht. Alles, was sich im Inneren des Menschen befindet, ist mit seinem Ich fest verbunden, vom Ichgefühl durchdrungen. Jedes Exkrement repräsentiert die ganze magische Macht, wie das unteilbare Ich selbst.

24. *MAGIE UND ANIMISMUS.*

Die moderne ethnologische Forschung ist bestrebt, die Magie als vom Animismus unabhängiges Gebilde darzustellen. Man will den Animismus als eine weitere Entwicklungsstufe und in diesem Sinne die Magie als zu einer präanimistischen Phase gehörend annehmen. Nach dieser Lehre steht die Magie in keinem notwendigen Zusammenhang mit den Vorstellungen von Geistern, Dämonen oder Göttern, wenngleich in einer späteren Zeit die magischen Gedankengänge mit animistisch-religiösen Ideen vermengt werden.

Es ist immer wichtig, bei der theoretischen Durchleuchtung eines Tatsachengebietes festzustellen, welche Summe von Prinzipien notwendig und ausreichend ist, um dieses Gebiet in seiner Totalität begreiflich zu machen. Um das Gebiet der Magie zu begreifen, ist es notwendig, aber auch ausreichend, folgendes anzunehmen: Die Menschen denken sich das objektive Geschehen in der Natur nach assoziativen Gesetzmäßigkeiten. Dieses Prinzip ist unerläßlich, genügt aber auch vollkommen, um den Menschen zum magischen Tun zu verleiten. In diesem Sinne hat die präanimistische Theorie vollkommen recht.

Und dennoch besteht zwischen Animismus und Magie eine sehr nahe Verwandtschaft. Wie wäre sonst die Vermengung beider (in späteren Zeiten) zu erklären?

Nun fragen wir, was man eigentlich unter Animismus verstehen soll. Tylor definiert den Animismus als „die tiefeingewurzelte Lehre von geistigen Wesen", „welche die Grundidee des Spiritualismus gegenüber der materialistischen Philosophie darstellt[205]". Ferner meint er: „Man findet gewöhnlich, daß die Theorie des Animismus in zwei große Dogmen zerfällt, welche Teile einer zusammenhängenden Lehre bilden; das erste betrifft Seelen von in-

dividuellen Geschöpfen, die nach dem Tode oder der Vernichtung des Körpers ihre Existenz fortzuführen vermögen, während das zweite andere Geister betrifft, bis zum Range von mächtigen Gottheiten hinauf[206]."

Für Tylor besteht der Animismus in der Lehre von „geistigen Wesen", im letzten Grunde in der Annahme einer individuellen „Seele". Diese Seele wird als die Ursache des Lebens und Denkens in dem Individuum, die es bewohnt, betrachtet; sie vermag den Körper zu verlassen, um schnell von Ort zu Ort zu eilen. Insbesondere kann sie dem Menschen im wachenden oder schlafenden Zustande als ein von dem Leibe, dem sie ähnlich ist, getrenntes Phantasma erscheinen[207].

Schon aus dieser Zusammenstellung muß es einleuchten, daß der affektive Hintergrund der Vorstellung eines „geistigen Wesens" im Narzißmus zu suchen ist. Die „Seele" ist einfach das nach außen projizierte Selbst des Narzißten. Der Narzißt ist ein Doppelwesen, bestehend aus einem sinnlichen Körper und einem imaginären Doppelgänger. Dieser ist dem sinnlichen Menschen ähnlich, ist also ein von ihm getrenntes Phantasma. Im Traume und in der Ekstase verläßt die Seele ihren Körper, um von Ort zu Ort zu eilen und dabei dies oder jenes zu erleben. Da die Seele agieren kann, wo der Körper todähnlich hier liegenbleibt, so wird sie als das Tätige par excellence begriffen, als das bewegende und belebende Prinzip.

Das charakteristische Merkmal des Narzißmus ist in der Verdoppelung des Menschen zu suchen. Das Ich projiziert sich nach außen und nimmt sich dann als objektive Erscheinung wahr, was zu einer Gleichsetzung zwischen Ich und Nicht-Ich führt: die seelischen Erlebnisse werden objektiviert, gehen in die äußere Welt ein. Von da an ist es eine bloße Konsequenz, auch umgekehrt die Beziehungen der Dinge zueinander psychischen Gesetzmäßigkeiten zu unterwerfen.

Somit ist der Animismus und die magische Denkweise auf eine gemeinsame Wurzel, auf den Narzißmus, zurückgeführt. Im magischen Denken kommt es auf eine assoziative Verknüpfung zwischen Grund und Folge an, aus dem Animismus stammt die Idee

des Übersinnlichen. Da die magische Tat ihren Erfolg nicht auf Grund der physikalischen Kausalität erzielt, vielmehr einen Durchbruch dieser Kausalität bedeutet („ein heimliches Spielen unter dem Tisch"), so tendiert das magische Denken zu einer übersinnlichen Auffassung der Weltzusammenhänge und findet im Animismus gleichsam seine Vollendung.

Wie die magische Auffassung zu einer übersinnlichen fortschreiten muß, wollen wir hier näher ins Auge fassen. Wenn der Primitive, durch einen Speer verwundet, Schmerz empfindet und vielleicht fieberkrank daran wird, so wird er in diesem Falle den kausalen Zusammenhang in derselben natürlichen Weise begreifen, wie wir es heute tun würden. Nun kann es sich ereignen, daß er Schmerz empfindet und krank wird, weil ein ihm feindlich gesinnter Mensch sein „Bild" durchsticht. Jetzt ist die Kausalität nicht mehr physikalisch, sondern „metaphysisch", d. h. magisch. Der Schmerz wird zwar noch von sichtbarer Hand zugefügt, aber die schmerzverursachende Tat ist nicht unmittelbar am Körper des Geschädigten vollzogen, sondern an seinem Abbilde. Erkrankt nun der magisch denkende Mensch sonst, ohne in der Nähe die Ursache davon finden zu können, so ist er leicht geneigt, dies entsprechend seinen Denkgewohnheiten zu erklären: die Krankheit ist auch in diesem Falle die Tat eines bösen Zauberers, der aber sein Werk unsichtbar, aus der Ferne, übte[208].

Der Mensch ist immer bestrebt, das Neue, noch nicht Begriffene im Sinne einer ererbten Erfahrung begreiflich zu machen. Wenn z. B. der moderne Arzt eine epidemische Krankheit antrifft, dessen Erreger er nicht ausfindig machen kann, so nimmt er dennoch einen solchen Erreger an, der, wie er meint, wahrscheinlich unseren heutigen optischen und anderen Untersuchungsmethoden noch nicht zugänglich ist[209]. Ebenso sucht der Primitive die Krankheit, wie überhaupt jegliches Mißgeschick, öfters mit Hilfe seiner magischen Denkgewohnheiten zu erklären. „Daß der Pfeil des Feindes Schmerz bereitet, oder daß die mühselige Wanderung auf schwierigen Pfaden hinfällig macht, das gehört vielleicht nicht zum alltäglichen Wechsel des Lebens, aber es gehört ebensogut wie dieser zu den Ereignissen, die ohne Nachdenken hingenommen

werden, weil sie nie anders gewesen sind und nie anders sein könnten. Doch, wenn der nämliche Schmerz den Menschen überfällt, den keine Verletzung getroffen, und wenn die Erschöpfung den übermannt, der seine Kräfte geschont und sich soeben noch ihres Gebrauches erfreut hat, dann fehlt das gewohnte Band der Vorstellungen, und die Lücke, die so entsteht, wird nun notwendig ergänzt durch freie Assoziationen, die der verwandte Gefühlston wachruft. Der Schmerz der Krankheit, auch wenn er von keiner Waffe eines verfolgenden Feindes herrührt, verbindet sich mit der Vorstellung des feindlich Gesinnten, der ihn hätte senden können; das Gefühl der Schwäche, das der Fieberanfall hervorruft, verbindet sich mit den hemmenden Angstgefühlen, die die Drangsal des Unterliegenden, oder die wohl auch in Träumen das Erscheinen jüngst Verstorbener begleiten." „Die Krankheit, den Tod und anderes Mißgeschick hat nach diesen Vorstellungen ein menschlicher Wille hervorgebracht. Nur wirkt dieser nicht in der unmittelbaren Berührung, wie bei den gewöhnlichen Willenshandlungen, sondern das Überraschende und Erschreckende des Ereignisses liegt darin, daß der zauberhafte Wille in der Ferne wirkt. So ist es die Zaubervorstellung, in der zum ersten Male das Verhältnis des Handelnden zu seiner Handlung auf Ereignisse übertragen wird, die außerhalb der subjektiven Willenssphäre liegen. Freilich wird diese Objektivierung hier noch ganz in der Form des menschlichen Wollens gedacht, und es wird daher das Geschehen selbst direkt auf ein menschliches Wollen zurückgeführt[210]."

Der magisch Denkende, der überall Zusammenhänge wittert, die einen Durchbruch der physikalischen Kausalität bedeuten, legt an die Ereignisse einen Maßstab an, der dem Leben des Ich (d. h. der subjektiven Erfahrung) entnommen ist. Oder auch anders ausgedrückt: in der Magie tendiert der Mensch dahin, die Kausalität der Dinge als eine einer Persönlichkeit entströmende Macht zu betrachten. Und wo die wirkende Persönlichkeit nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann, so ist sie ein übersinnliches, seelenhaftes Wesen, ein Geist oder Dämon. —

Tendiert einerseits die Magie zum Animismus, so kann sie auch anderseits als eine Vergröberung des Animismus aufgefaßt werden.

Dies läßt sich am besten an manchen Kulthandlungen demonstrieren.

Zu solchen Kulthandlungen magischen Ursprungs gehört, wie bereits oben erörtert, das Opfer. Die animistische Denkweise erblickt in jeder Begebenheit, in jeder Erscheinung das Wirkende, welches zugleich der Wirkende, der aktive Dämon ist. Es erscheint selbstverständlich, daß man sich die Gunst des bestimmten Dämons oder Gottes sichern muß, will man Herr einer bestimmten Situation werden. So schreibt z. B. das altindische Ritual vor: Wer Nachkommen, Kinder, wünscht, soll dem Indra und dem Agni einen Opferkuchen darbringen. Ebenso wer nach dem Besitz eines Feldes oder nach der Unterwerfung seiner Stammesgenossen trachtet, oder wer einen Nebenbuhler hat, oder wer in die Schlacht zieht. Begründet werden die Opferungen an Indra und Agni durch die Kommentatoren folgendermaßen: „Indra und Agni sind Kraft und Männlichkeit." „Wer in die Schlacht zieht, von dem weichen Mut und Manneskraft; da er nun Indra und Agni zufriedenstellt, geben diese ihm Mut und Manneskraft; mit Mut und Manneskraft zieht er aus und wird siegen[211]". — Es ist klar, um Kinder zu bekommen, muß man ein Mann sein; ebenso, um seinen Feind zu überwältigen, man sich Kraft und Männlichkeit erwerben muß. Der animistische Mensch aber projiziert seelische Potenzen nach außen und verwandelt sie in Dämonen. Und dann heißt es: um ein gewagtes Unternehmen siegreich ausführen zu können, muß man sich Indra und Agni günstig stimmen, d. h. Kraft und Männlichkeit erwerben. Es ist zu vermuten, daß in einer Epoche des reinen Animismus der Schwerpunkt auf das innere Durchdrungensein von der bestimmten seelischen Potenz liegt; bei einer gröberen Auffassung aber wird das Gewicht auf die äußere Handlung selbst gelegt. So erscheint hier die magische Handlungsweise (die Opferung) als eine Vergröberung der animistischen Auffassung.

Ebenso im folgenden altindischen Ritual: „Wer einen beliebigen Wunsch erfüllt sehen will, bringt dem Agni vaiśvânara einen . . . Opferkuchen dar." Dazu das Kommentar: „Agni vaiśvânara fürwahr ist das Jahr (die Zeit). Im Jahre (d. h. im Verlaufe der

Zeit) wird ein Wunsch erreicht. Das Jahr nun erreicht er durch diese Opfergabe. Dieser (Agni vaiśvânara, d. h. das Jahr, die Zeit) erreicht für ihn den Wunsch, den er (der Opfernde) hegt[212]." — Auch der moderne Mensch sagt doch gewöhnlich: „die Zeit ist günstig (bzw. ungünstig) für dieses oder jenes Unternehmen". Wir behandeln die Zeit als eine Individualität, deren Macht etwas vereiteln kann oder auch umgekehrt dazu verhelfen kann, daß es zustande kommt. Die Zeit ist in diesem Sinne eine Projektion des Allmachtgedankens. Der Hindu nahm die Redensart von der Zeit vollkommen ernst; sie ist ihm ein mächtiger Gott, nämlich Agni vaiśvânara, von dessen Gunst vieles abhängt. Mit Hilfe der Opferung will er sich die Gunst dieses mächtigen Gottes erzwingen.

Die magische Denkweise projiziert psychische Relationen nach außen und faßt sie dann als Abhängigkeitsbeziehungen der Dinge untereinander auf. Wenn die Heuschrecke zirpt, entsteht die Sonnenwärme, meint der Irokese. Die miteinander assoziierten Vorstellungen des Zirpens der Heuschrecke und der Sonnenwärme werden als objektive Abhängigkeitsbeziehungen betrachtet. Dadurch wird der Heuschrecke die Macht zugeschrieben, durch ihr Zirpen die Sonnenwärme hervorzubringen. Die Sonnenwärme bringt aber den Mais zum Reifen. So verursacht die Heuschrecke das Reifen des Maises. „Also könnte man", meint Preuß, „beim Auftreten des Animismus leicht z. B. die Heuschrecke vom Geist der Maiskolben beseelt denken. Wir sehen aber, sie ist nichts als eine harmlose Heuschrecke und verrichtet doch die Taten eines Dämons[213]." Mir scheint aber, das wichtigste ist hier, daß die „harmlose" Heuschrecke die „Taten eines Dämons" verrichtet. D. h. die Heuschrecke wird zur Trägerin der Allmacht, und mehr als allmächtig sein kann auch der allmächtigste Gott nicht. Und diese Rolle hat die Heuschrecke übernommen, weil sie dem Drang des Irokesen, die inneren Zustände nach außen zu projizieren, d. h. die durch Assoziationen begründeten Erwartungen dinglich wahrzunehmen, entgegenkam.

Das magische Tun hat ursprünglich den Dämon nicht zur notwendigen Denkvoraussetzung. Aber das magische Denken kommt in seiner folgerichtigen Entwicklung zu der Weltanschauung des Animismus, dem das Weltgeschehen durch persönlich ge-

dachte Potenzen beherrscht und geleitet wird. Das Wachstum des Maises z. B. wird ursprünglich gedacht als hervorgerufen durch das Zirpen der Heuschrecke. Dadurch wird dieses Wachstum zur Machtentfaltung der Heuschrecke und diese selbst wird zum Vegetationsdämon. Da aber der Narzißt ein Doppelwesen ist, sinnlich-übersinnlich, so denkt er sich die ganze Welt und alles Geschehen in ihr in derselben Verdoppelung. So wird die Heuschrecke zur Seele der Maisstaude, richtiger — zur Erscheinungsform dieser Seele. Der Animismus ist hier nur die letzte Konsequenz der magischen Denkart.

Die präanimistische Theorie geht von einer naiven Voraussetzung einer linearen Entwicklung aus. In Wirklichkeit ist die Sache viel verwickelter. Der Animismus bedeutet eine bestimmte Tendenz im Menschen, die ihn in das Gebiet des Übersinnlichen verlockt. Nebenbei besteht aber eine zweite „realistische" Tendenz, die die Anlehnung an die physikalische Welt sucht. Die Magie ist eigentlich ein Kompromiß zwischen Animismus und Realismus. Denn in der Magie will man durch eine bestimmte Handlung — die als solche doch eine sinnliche Existenz hat — auf übersinnlichem Wege bestimmte Resultate zeitigen. Darum kann der magische Gedanke in seiner folgerichtigen Entfaltung zum (reinen) Animismus kommen, wie auch umgekehrt der Animismus wiederum in Magie ausarten.

25. *„MACHT" UND „SEELE". (DIE MANA-IDEE UND DER ANIMISMUS.)*

Die magische Denkweise gipfelt in der mana-Idee. Innerhalb des Animismus ist der Seelengedanke entstanden. Es drängt sich uns jetzt das Problem auf, wie sich mana und Seele zueinander verhalten. Denn haben wir Magie und Animismus in Verwandtschaft zueinander gebracht, so müssen sich Macht und Seele in irgendwelchen Punkten berühren, mögen sie vielleicht sonst wieder auseinandergehen.

Die Frage wurde schon aufgeworfen. Nämlich der Religionsforscher Nathan Söderblom (Erzbischof von Upsala) fragt: „Haben alle lebendigen . . . Wesen mana? . . ., hat (oder ist) jede Seele oder Geist mana? . . .[214]"

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns umsehen und die ethnologische Wirklichkeit in dieser Hinsicht befragen. Nun stehen sich zwei Reihen von Tatsachen gegenüber, die Entgegengesetztes über diese Frage zu bekunden scheinen. Bei den Irokesen z. B. hat jeder Mensch, wie jedes Tier, sogar vielleicht jedes Ding überhaupt, sein orenda. Durch Ausübung seines orenda tötet der Jäger das Wild, aber auch umgekehrt entschlüpft das gejagte Tier seinem Verfolger durch Ausübung seines eigenen orenda. Dagegen scheint bei den Melanesiern nur der Auserwählte mana zu haben. Wir sahen in einem früheren Kapitel, wie ein Priester den Europäern sein mana mitteilt und sie dadurch fähig macht, in derselben Weise, wie er es getan, die erhitzten Steine zu überschreiten. Man muß mana haben, um das vollbringen zu können, und wer kein mana hat, wird sich dort arg verbrennen.

„Bei der Beantwortung der (aufgeworfenen) Frage", meint Söderblom, „darf es uns nicht irreführen, daß in einigen Fällen die Macht jedem Menschen oder sogar jedem Dinge zugeschrieben wird . . . Fragen wir aber nach der besonderen magisch-religiösen Kraft, so findet sie sich nicht bei jedem, sondern nur bei gewissen Individuen, vor allem den Häuptlingen und Priestern. Es ist bei der Untersuchung der mana-Vorstellung — wie auch sonst — eine falsche Voraussetzung, daß vollständige Gleichmäßigkeit herrsche. Das Gewöhnliche ist ohne Zweifel, daß die ‚Macht' bei besonderen Personen und in besonderen Gegenständen gesucht wird und zu finden ist. Wenn sich auch etwas von der geheimnisvollen Kraft in jedem Wesen finden sollte, so hat ihr Vorhandensein doch nicht bei allen eine wirkliche Bedeutung für das Leben und die Religion. Wenigstens in konzentrierter und daher wirksamer Gestalt ist die Macht nicht bei jedem Individuum . . . vorhanden[215]."

Söderblom meint also, daß, obgleich manchmal behauptet wird, alle Wesen besitzen mana, so gehört doch in Wirklichkeit ein wirksames mana nur einzelnen irgendwie ausgezeichneten Persönlichkeiten, wie den Häuptlingen und Priestern. Damit ist aber nicht erklärt, warum dennoch behauptet wird, alle Wesen haben „Macht" (orenda). Und dann, wie lassen sich die beiden entgegengesetzten Ansichten miteinander in Einklang bringen?

Der hier steckende Widerspruch klärt sich leicht auf, wenn man, wie bei allen Problemen, die auf die magische Denkweise Bezug haben, den Narzißmus heranzieht. Der Narzißt leidet an Überwertung seiner selbst, er wähnt sich allmächtig. Ursprünglich besitzt die „Macht" weder der Auserwählte, noch jedes Wesen, sondern nur „ich". Nun kann aber der narzißstische Mensch die Welt und die anderen Menschen nicht anders begreifen, als nach dem eigenen Ebenbilde. Folglich muß er denknotwendig allen Wesen eine Macht zuschreiben. Das ist die irokesische Denkweise, wo jedes Wesen sein orenda besitzt. Die Lebenserfahrung bringt aber dem Menschen bald die Einsicht bei, daß die einzelnen Wesen nicht gleichmächtig und folglich ihre orenda nicht gleichwertig sind. Gelingt es z. B. dem vom Jäger verfolgten Tiere, zu entschlüpfen, so zeigt das, daß das orenda des Tieres mächtiger ist als dasjenige des Jägers. Oder hier noch ein krasseres Beispiel: „So hatte auf der Isabelinsel ein Wetterdoktor schönes Wetter versprochen. Leider wurde am selben Tage seine eigene Hütte vom Sturme umgestürzt. Trotzdem zweifelte deswegen niemand an der Wetterkunst selber. Nur wußte man jetzt, daß es auf einer anderen Insel einen anderen Wettermacher gab, der mehr mana besaß[216]." Die „Erfahrung" zwingt also dazu, zwischen mehr und weniger wirksamem mana zu unterscheiden. Wir sehen also, daß die Frage, ob jeder Mensch oder nur einige Menschen mana besitzen, sich nicht so einfach beantworten läßt. D. h. die beiden Behauptungen bestehen zu Recht nebeneinander, weil sie einander voraussetzen. „Macht" (mana, orenda) ist Ichäußerung, der „Iche" gibt es viele, nur sind sie nicht gleichwertig. Einem Wesen mana absprechen wollen, bedeutet ebensoviel, als ihm seine Ichheit, seine Individualität, nehmen wollen. Jedes Ich ist machtbegabt, was natürlich eine gewisse Gradation nicht ausschließt. —

Daß das Vorhandensein von Personen, die besonders manaerfüllt erscheinen, nicht ausschließt, daß zugleich alle Wesen mana besitzen, wird durch folgenden Umstand bekräftigt: „Denn die ‚Macht' kennzeichnet nicht nur einige Menschen anderen gegenüber. Sie ist auch mit gewissen Zuständen im Leben verbunden, in denen sogar die ganz gewöhnlichen Menschen von der geheim-

nisvollen Kraftsubstanz erfüllt werden[217]." So wird z. B. die Kraft „besonders gesteigert beim Manne während des Krieges und auf gefährlichen Jagden, bei der Frau in der Schwangerschaft[218]". Wenn „ganz gewöhnliche Menschen" unter besonderen Umständen sich mana-erfüllt (d. h. zauberkräftig) zeigen, so folgt daraus, daß sie auch sonst mana besitzen und die „besonderen Umstände" dies mana nur zum Vorschein bringen.

Es ist dasselbe Problem wie beim Somnambulismus. Ein Mensch kann durch suggestive Beeinflussung (durch „magnetische" Striche) oder auch spontan in einen schlafähnlichen Zustand verfallen und dabei verschiedene Eigentümlichkeiten zeigen, die ihm sonst vielleicht fehlen. So soll der Somnambule, wie man früher mehrfach behauptete, hellseherisch werden, unter anderem auch die Fähigkeiten besitzen, sich selbst Arzneien zu verordnen. In bezug auf diese letzte Eigentümlichkeit meint nun ein Kenner der mystischen Welt, nämlich Karl du Prel: „Heftigere Angriffe noch (als das Hellsehen) hat von seiten der Ärzte der Heilinstinkt der Somnambulen erfahren. Dieser aber läßt sich sogar begreifen durch bloße Berufung auf die alltäglichen Erscheinungen von Hunger und Durst. Diese Empfindungen mahnen den Organismus, die verbrauchten Kräfte zeitweise wieder zu ergänzen, sind aber ganz allgemein gehalten, d. h. sie beziehen sich nicht auf bestimmte chemische Substanzen. Hunger und Durst sind demnach leise Krankheiten, für welche uns die Natur das Heilmittel in die Empfindung bringt, aber noch nicht spezialisiert in die Vorstellung. Wenn aber Hunger und Durst einen hohen Grad erreichen, dann wird auch das Vorstellungsvermögen davon erregt und es tritt die Vision des Heilmittels ein. So sieht sich der verdurstende Wüstenreisende von Quellen und Bächen umgeben . . . Wenn nun aber . . . die Empfindung verfeinert wird, dann werden Hunger und Durst spezialisiert; es treten bestimmt gerichtete Instinkte, als Sympathie oder Antipathie, in verschiedenen Krankheiten oder bei schwangeren Frauen ein, sogar im Gegensatze zum sonstigen Geschmack und mit einer auf das Bedürfnis des Kindes berechneten Zweckmäßigkeit. Noch mehr spezialisiert sind nun die Bedürfnisse des Organismus in dem hochgesteigerten inneren Leben der Somnam-

bulen . . .[219]." Von den Fähigkeiten der Somnambulen läßt sich zeigen, daß „sie nur Steigerungen von Anlagen sind, die sich abgeschwächt schon . . . im wachen Zustande, z. B. bei Idiosynkrasien, finden, so daß nur derjenige, welcher diese Vorstufen nicht kennt, glauben kann, sich gegen die extremen Endfälle skeptisch verhalten zu müssen. Diese Existenz der Vorstufen ist aber ein weiterer Beweis dafür, daß der Somnambulismus nicht neue Fähigkeiten im Menschen erzeugt, sondern bereits vorhandene durch Verschiebung der Empfindungsschwelle (Erhöhung der Sensibilität) aus der Latenz treten läßt[220]". In die Sprache der mana-Idee übersetzt heißt das: der Mensch besitzt (latent) auch sonst mana. Es bedarf aber des besonderen Zustandes, nämlich des Somnambulismus, damit das mana aus der Latenz heraustritt. Wir wissen, daß auch die Schamane häufig sich (durch rasende Tänze oder berauschende Getränke) in einen hypnotischen Zustand versetzen, um ihre Fähigkeiten ausüben zu können.

Der Narzißt schreibt die Allmacht in erster Linie sich selbst oder seinem Ich zu. Was ist „Ich", das allmächtige? Der „Körper" kann es nicht sein. Denn die alltägliche „Erfahrung" lehrt einen jeden, daß z. B. während des Schlafes, wo der Körper todähnlich hier liegt, man doch (träumend) in der Welt herumschweifen kann und dabei verschiedenes erleben. Ebenso begegnet man im Traume Personen, die längst verstorben oder jedenfalls abwesend sind. Jenes agierende Prinzip in uns, da es nicht der „Körper" selbst sein kann, so ist es unser ätherischer Doppelgänger, die „Seele"[221].

Zur Illustration des Gesagten über den möglichen Zusammenhang der mana-Idee mit der Vorstellung des Doppelgängers will ich den ägyptischen Ka-Glauben anziehen. Zwar will man gerade an diesem Glauben jenen Zusammenhang als nicht bestehend beweisen. Meines Erachtens aber mit Unrecht.

„Dem Sinne nach", sagt Brugsch, „entspricht (das Wort Ka) unserem deutschen Ebenbild, Abbild, oder, wie Herr Maspéro es verstanden haben will, dem französischen le double[222]." Der Ka ist „zunächst wohl der schwarze Schatten des Lebenden, schon in

sehr frühen Zeiten zum Träger psychischer Funktionen geworden und deshalb als feiner Begleitkörper, im Traumschlaf, wie im Tode von dem Menschen getrennt . . . Nach und nach wurde der Schatten des ägyptischen Verstorbenen, den man vom Leibe zu trennen und mit einem über das Grab hinausgehenden Fortleben zu begeben begann, zum Doppelgänger, der nicht allein alle Charakteristika der betreffenden menschlichen Individualität übernahm, sondern auch den ganzen Mängeln der menschlichen Gebrechlichkeit unterlag, dem Hunger und Durst, der Hitze und Kälte . . . Wo immer ein Kind geboren ward, da wurde mit ihm sein Doppelgänger geboren . . . jung, wenn es jung war, kam es zur Reife und ging abwärts, wenn jenes zur Reife kam und abwärts ging. Der Ka ist hier also eine Persönlichkeit, die mit derjenigen, die er begleitet, identisch ist. Er ist nichts als die menschliche Figur, in den Raum projiziert, mit Leben und Farbe versehen und aus einem Stoff gebildet, der so fein ist, daß man ihn im Normalzustande weder sehen noch berühren kann[223]".

Anderseits wird aber über den Ka anders geurteilt: „So viel muß zugegeben werden, daß der Ursprung dieses Ka-Wesens nicht in animistisch gedeuteten Träumen und Tod gesucht werden darf. Dazu fehlt jede leiseste Andeutung. Dagegen handelt es sich offenbar um die Kraft, die einen Pharao oder einen anderen nicht menschlichen Gott lebendig erhält. Dieses ‚mana' stellt man sich in Ägypten nicht als Eigenschaft oder innewohnende Machtsubstanz vor, sondern personifizierte es zu einem Wesen außerhalb dessen, dem es zu Gedeihen und Leben verhilft. Ka gehört nicht allen Menschen zu, sondern nur den Machthabern . . .[224]." Ka ist also eine Kraft (mana), die in erster Linie einem Pharao eigen ist. Wir wissen aus dem oben Ausgeführten, daß das nicht ausschließt, daß zugleich auch jeder Mensch seinen Ka hat. Was aber für uns von Wichtigkeit ist, ist folgendes: Ka ist die Allmacht, die aber nicht als Eigenschaft aufgefaßt wird, sondern personifiziert neben dem auftritt, dem sie Gedeihen und Leben verleiht. Oder auch anders ausgedrückt: Ka ist ein Doppelgänger des Menschen, der zugleich die Funktion der Allmacht ausübt. D. h. Ka ist zugleich ein persönlicher und ein neutrischer Gott.

Gerade diese göttliche Natur des Ka verleitete die Forscher dazu, seinen Zusammenhang mit dem Ich des Menschen (d. h. seine narzißstische Grundlage) zu übersehen. So meint der Ägyptologe Steindorff: „Ka ist kein ätherisches, anderes Ich, sondern ein schützender Genius, der mit dem Menschen geboren wird, ihm unsichtbar durch das Leben folgt und seine Fürsorge für ihn auch nach dem Tode fortsetzt. Daß der Ka nicht bloß einen Bestandteil des Menschen ausmacht, ersieht Steindorff daraus, daß Ka mit dem Zeichen für Gottheit versehen wird. Ka ist also eine Gottheit[225]."

Etwas Ähnliches finden wir auch bei den Ewe- und Tschi-Negern. Jeder Mensch hat sein aklama, bzw. o̱kra. „Die Eweer sagen über das aklama folgendes aus: es ist ein unsichtbares Ding, das Gott dem Menschen mitgegeben hat, damit es immer um ihn sei und ihn überall begleite; wenn ein Unfall dich beinahe getroffen hätte und es ging doch noch glücklich vorüber, oder wenn du schwer krank warst, so daß wenig fehlte und du wärst gestorben und du kamst doch noch wieder glücklich davon, oder wenn du etwas Schönes gefunden hast oder ein Unternehmen dir geglückt ist, dann wirst du sagen: mein aklama war mir gnädig, aklama war um mich, oder mein aklama hat mir guten Rat gegeben[226]." Diesem aklama (o̱kra) als einem selbständig in oder neben dem Menschen existierenden, über das Geschick des von ihm bewohnten Menschen frei entscheidenden Wesen werden Idole errichtet und Opfer dargebracht[227]. „Beim Tode des Menschen verläßt das aklama den Körper des Sterbenden, und zwar entweicht es vor dem letzten Atemzug, worauf dann der Tod eintritt. — Von jetzt an heißt es nicht mehr aklama, o̱kra, sondern (Ewe) no̱li, (Tschi) sẽsã, oder o̱samani . . . Es ist jetzt nicht mehr ‚Seele', sondern ‚Geist, Gespenst, Spuk'[228]." — Aklama ist also ein Schutzgeist, der jedem einzelnen beigegeben ist. Anderseits ist aklama die „Seele" des Menschen, und wenn sie ihn verläßt, stirbt er. Wenn der Mensch dem aklama göttliche Verehrung zollt, so verehrt er eigentlich göttlich sich selbst. Das scheint vielleicht dem theologisch geschulten Manne unserer Gegenwart als Widerspruch, ist es aber nicht im Geiste des Primitiven.

So wird doch von dem König Amenhotep III. der 18. Dynastie erzählt, daß er sich selbst Tempel baute und zu seinem göttlichen Doppelgänger betete[229]. Das ist nur ein Ausdruck der großen Verliebtheit in sich selbst (Narzißmus). Darum kann ich unmöglich darin einen Widerspruch erblicken, daß Ka, wie auch das aklama der Eweer, eine Macht, den Doppelgänger des Menschen und einen Gott zugleich bedeuten soll. Denn was Gott anbetrifft, so ist „dem niederen Denken aller Völker die Gottheit nicht viel mehr als ein besonders starker Mensch. Der Ägypter des alten Reiches kann seine Könige ruhig den Göttern gleichsetzen. Das Wort bedeutet für ihn nur einen Starken, der ungestraft und ungehindert tun kann, was ihm gefällt . . . Es ist der Standpunkt des Kindes, das in seinem Vater vor allem den großen und starken Mann sieht, der alle anderen schlagen kann, den Erfüller seiner Wünsche daneben, den man aber in guter Laune halten muß, damit er nicht einmal unerwartet unangenehm wird[230]“. Wir haben bereits in einem anderen Kapitel ausgeführt, daß der Narzißstische, der ursprünglich alle Allmacht sich selbst zuschreibt, später dieselbe objektiviert (nach außen projiziert), und daraus Gott wird. Gott ist die objektivierte Allmacht. Gewissermaßen steht dieser göttlichen Allmacht der Vater Model. Daraus ergeben sich alle jenen uns so kindisch anmutenden Züge, die fast jeder Gottesverehrung und Anbetung anhaften. Aber in stärkerem Grade noch liegt der Gottesvorstellung der ursprüngliche Allmachtgedanke des Narzißten, übertragen auf seinen eigenen imaginären Doppelgänger, zugrunde, so daß man von diesem Standpunkte aus behaupten darf: Gott ist der von der Individualität des Narzißten losgetrennte und selbständig gewordene Allmächtige. Daraus erklärt sich, warum so viele göttliche und gottähnliche Gestalten, darunter auch der ägyptische Ka, zugleich Doppelgänger des Menschen, sein Schutzgeist und seine neutrisch anmutende „Macht“ sein können.

Obgleich die „Seele“ und die „Macht“ beide derselben Quelle entstammen und einige Zeit sich voneinander nicht scharf unterscheiden lassen, weil beide eigentlich nur den imaginären Doppel-

gänger des Menschen bedeuten, so gehen sie dennoch später so weit auseinander, daß im Begriff der „Seele" jede Spur von Aktivität ausgemerzt erscheint.

Gehen wir von dem Satz aus, daß „Seele" und „Macht" identisch seien. Der Begriff der Allmacht ist seiner inneren Tendenz nach monistisch. Denn die Allmacht kann keine zweite neben sich dulden: durch diese zweite wäre sie begrenzt und keine Allmacht mehr. Darum sehen wir z. B., wie die Upanishad-Philosophie ursprünglich vom Âtman (dem Selbst, der individuellen Seele) ausgehend, diesen in dem Brahman (der Weltseele, dem höchsten Prinzip alles Seins) untergehen läßt. Im Aitareya-Upanishad ist der Weltschöpfer Âtman. Hier ist noch Âtman das schöpferische Prinzip, die Allmacht, die Aktivität. Dieser Âtman, der in Gestalt eines Menschen gedacht ist, wird zu einem allumfassenden Gott. Im Kaushîtaki-Upanishad I, 6 tritt die abgeschiedene Seele vor das Ruhebett des Brahman (des höchsten Gottes). Brahman fragt den Gestorbenen: „Wer bist du?" Dann soll er antworten: „Jahreszeit bin ich, jahreszeitentsprossen bin ich, aus dem Äther als Wiege geboren, als Same des Weibes, als Kraft des Jahres, als eines jeglichen Wesens Selbst. Eines jeglichen Wesens Selbst bist du; und was du bist, das bin ich." D. h. das Selbst des einzelnen fällt mit dem Brahman (dem höchsten Gott oder der Weltseele) zusammen. Somit ist das einzelne Selbst (die Seele) soviel als nichts, d. h. eine bloße Illusion. Und ein illusorisches (imaginäres) Gebilde kann man doch nicht mehr mit der „Macht" identifizieren!

In einer anderen Strömung des indischen philosophischen Denkens, nämlich in der Sânkhya-Philosophie, wird zwar die reale Existenz der Einzelseele nicht geleugnet, es wird ihr jedoch jede Aktivität abgesprochen. Den Weg, der dazu führt, kann man sich folgendermaßen ausmalen: Wir wissen, daß sehr nahe zu der Sânkhya-Philosophie die Yoga-Lehren standen. Nun bedeutet Yoga zwar ursprünglich „Anspannung", dann aber „Abwendung der Sinne von der Außenwelt und Konzentrierung des Denkens nach innen[231]". Unser psychisches Leben wird gewöhnlich durch Reize aus der Außenwelt angeregt, und das Denken besteht in einer Ver-

arbeitung von Daten, die irgendwie auf die Objektivität Bezug haben. Der denkende und erkennende Mensch ist ebenso auf die Welt der Objekte angewiesen, wie z. B. der Objekterotiker an irgendein Sexualobjekt seine Gefühle richten muß. Diese Abhängigkeit vom Objekt ruft aber bei dem mehr autoerotisch gesinnten Menschen eine mißmutige Stimmung hervor: er will sich von der „Knechtung" durch das Objekt frei machen. In intellektueller Sphäre führt das zur mystischen Lehre von der „objektlosen" Erkenntnis, von dem „unbedingten", absoluten, durch die Sinne nicht getrübten Denken usw. So heißt es z. B. Nṛisinha-uttara-tâpaniya-Upanish. 9: „. . . Die ganze Welt aber ist Nicht-Wissen, ist jene Mâyâ (Illusion). Der Âtman aber ist das höchste Selbst und durch sich selbst leuchtend. Er erkennt und erkennt doch nicht; denn sein Erkennen ist o b j e k t l o s, ist Innewerdung." Ebenso in der Sânkhya-Philosophie. „Überall, wo in der Sânkhya-Literatur die Frage nach dem Wesen der Seele aufgeworfen ist, wird die Antwort gegeben: Die Seele ist Geist, und zwar reiner Geist, Denken schlechthin . . . Da dieses das Wesen der Seele ausmachende Denken objektlos ist und sich nicht selbständig zu betätigen vermag, so ist die Seele im Zustande des absoluten Daseins . . . Hiermit ist die Definition der Seele erschöpft; es gibt nach der Sânkhya-Lehre kein Attribut, welches den Begriff der Seele positiver gestaltet[232]." Das Wesen der Seele macht also das objektlose Denken aus, und darum befindet sie sich im Zustande des absoluten Daseins. D. h. die Seele greift in keiner Weise in das objektive Geschehen ein, sie ist keine „Macht" mehr[233].

Im Narzißten sind zwei sich widersprechende Tendenzen vereinigt: der Hang zur Welt, zum Objekt, und der Hang zu sich selbst, zur Abwendung vom Objekt. Denn er (der Narzißt) ist ein Subjekt, das sich selbst als Objekt setzt und als solches mit Libido besetzt. Die Welt der Objekte braucht der Narzißt, um seine Macht dort ausüben, um sein Machtgelüst dort stillen zu können. Um sich aber von der Macht der Objekte frei zu machen, flüchtet er sich in die Mystik, in das objektlose Denken. Dadurch nimmt er sich aber zugleich die Möglichkeit, seine eigene „Macht" wirken zu lassen.

Da aber (aus Motiven, die oben erörtert wurden) die „Macht" dem imaginären Doppelgänger (oder der Seele) übertragen wird, so entstehen dadurch die beiden sich widersprechenden Theorien: 1. „Seele" und „Macht" sind identisch; 2. „Seele" ist qualitätslos, untätig, also „machtlos".

26. MAGIE UND MYSTIK.

Der animistische Mensch projiziert verschiedene seelische Potenzen nach außen und verwandelt sie in böse Dämonen oder wohlwollende Götter. Fühlt sich der Mensch so von einer Geisterwelt umgeben, so entsteht ihm oft die Aufgabe, mit dieser Welt in näheren Kontakt zu treten oder umgekehrt sich möglichst fern von dieser Welt zu halten. Es gibt viele Wege und Mittel, den Rapport mit der Geisterwelt herzustellen, wie auch diesen zu vermeiden. Die Magie, die darauf hinzielt, heißt Mystik.

Die primitive mystische Denkweise stellt sich vor, daß die Dämonen durch die Leibesöffnungen in den Menschen eindringen können. „Bei der Verrichtung der Notdurft ist nach dem Glauben mancher Naturvölker die Gefahr groß, daß durch die Leibesöffnung Dämonen eingehen; umgekehrt, wenn eine Stätte durch Verunreinigung bösen Dämonen preisgegeben ist, so sind es eben die mit den Exkrementen ausgehenden, die nun dort hausen werden[234]."

Wir wissen bereits, daß mit den Exkrementen magische Gedanken verbunden sind. Nach dem magischen Prinzip: Pars pro toto — vertritt das Exkrement die ganze Persönlichkeit, verkörpert darum die ganze Allmacht, die der Persönlichkeit nach narzißstischer Denkweise zukommt. Darum, wie wir in einem früheren Kapitel sahen, besitzen die Exkremente magische Kraft. Der magisch denkende Narzißt wirft sozusagen mit den Exkrementen seine Allmacht, seine Magie, in die Welt hinaus. Später, mit dem Aufkommen des Animismus, wandelt sich dieser Gedanke um und nimmt die Form an: durch die Leibesöffnung kommt ein Dämon heraus. Dieser letztere Gedanke wird umgekehrt, und dann heißt es: durch die Leibesöffnung während der Verrichtung der Notdurft dringen Dämonen ein. —

Wir wissen, daß der magische Gedanke insbesondere mit dem Koitus verknüpft ist. Es ist zu erwarten, daß also auch hier die Dämonen eine Rolle spielen werden. Und wirklich ist es so. „Das erste Beilager wird darum bei vielen Völkern mit uns so unverständlichen Kautelen umgeben, weil eben die Gefahr so groß ist, daß die hier ganz besonders lauernden Dämonen in das Weib eingehen[235]." „Wenn dann nach der Hochzeit (im alten Indien) dem jungen Paar für eine gewisse Zeit — drei Nächte oder auch eine längere Periode — geschlechtliche Enthaltsamkeit auferlegt wird, so scheint mir unzweifelhaft, daß der ursprüngliche — freilich den vedischen Indern offenbar nicht mehr verständliche — Sinn auch dieser uralten Sitte in der Furcht vor Geistern zu suchen ist, die beim Beilager in das Weib mit einschlüpfen und der Leibesfrucht Gefahr bringen oder auch ihrerseits das Weib befruchten könnten." Durch die fingierte Enthaltsamkeit wähnte man den Dämon täuschen zu können, damit er nicht mehr nachstelle[236]. Um den Gefahren zu begegnen, wird darum „das Brautbett vom Geistlichen benediziert oder von der Zuchtfrau unter Segenssprüchen für das junge Paar hergerichtet. Noch viele andere Vorsichtsmaßregeln sind üblich (man stellt z. B. unter das Bett eine Schüssel mit Kohlen, oder man räuchert das Brautgemach aus, man bindet Glöcklein unter die Bettstatt usw.), und manches, was als ein bloßer Schabernack aussieht, mag wohl auf Täuschung und Überlistung der Dämonen berechnet sein[237]".

Wie bereits erwähnt, betrachtet der Narzißt den Koitus als die Entfaltung seiner Allmacht, seiner magischen Kraft. Durch die Ausübung des Koitus wähnt er sich dieser Allmacht, wenigstens zeitweilig, verlustig geworden zu sein. Aus diesem Grunde muß man bei gewissen Gelegenheiten, die an die magische Kraft besondere Ansprüche stellen, die Frau möglichst meiden. Das sagt also, daß die Frau gewissermaßen die magische Kraft des Mannes absorbiert. Dieser Gedanke bekommt später die mystische Einkleidung: während des Koitierens fährt in die Frau ein Dämon hinein, d. h. der Dämon, der (nach animistischer Denkart) die magische Kraft des Mannes repräsentiert.

Die Furcht vor den feindlichen dämonischen Mächten nimmt

oft sogar (wie wir oben gesehen haben) die Gestalt an, „daß man den Vollzug der Ehe noch längere oder kürzere Zeit hinausschiebt[238]". Das erinnert uns lebhaft an die Furcht vor Spermaverlust, was den vermuteten Zusammenhang zwischen dem mystischen und magischen Ideengang bestätigt. —

Zu den Leibesöffnungen, durch die Geister in den Menschen einschlüpfen können, gehört natürlich auch der Mund. „Namentlich der Mund scheint (bei den alten Indern) für den Eingang der Geister gegolten zu haben; beim Genuß von Speise und Trank oder auch sonst schlüpfen sie hinein[239]." „Das Essen ist eine älteste Anschauungsform der Einigung mit Geistigem, der Gewinnung geistiger Eigenschaften[240]."

In negativer Form tritt diese Anschauung auf in der Sitte des Alleinessens, die auf den verderblichen Zauber des Hauches zurückzuführen ist. Dabei besteht die Furcht teils, „Geister könnten hineinfliegen, namentlich wenn Fremde zugegen sind, teils der Zuschauer Schädigungen erfährt . . . Bei den Bakairi des Xingu und den Karaya des Araguaya u. a. ist sogar im gewöhnlichen Leben die Sitte beobachtet worden, von anderen abgewendet oder in einiger Entfernung von ihnen zu essen. Zuwiderhandlungen werden als anstößig empfunden[241]".

Beim Essen ist immer die Gefahr vorhanden, entweder den Zuschauer durch die Zauberkraft des eigenen Hauches zu schädigen, oder den schädigenden Hauch des Fremden mit der Speise einzuatmen. Wie wir wissen, ist mit dem Hauch, wegen seiner Lebenswichtigkeit, in besonders starkem Maße die Idee der magischen Kraft verbunden. Ursprünglicher dürfte wohl der Gedanke sein, während des Essens hauche der Mensch seine magische Kraft oder später ein dämonisches Wesen aus. Dann wird der Gedanke umgekehrt und es heißt, während des Essens dringen Dämonen durch den offenen Mund ein.

Nun tritt in diesem Ideengang eine neue Wendung ein. Die Speise selbst, die man einnimmt, übermittelt magisch diese oder jene Eigenschaft. So verspeist man den mächtigen Feind, um sich seine hervorragenden Eigenschaften anzueignen. D. h. durch die

Verspeisung des Betreffenden verschlingt man auch seine magische Macht, sein „Wesen", oder also seinen „Geist".

In mehr philosophischer Einkleidung kann die obige magisch-mystische Idee folgendermaßen aussehen: Der Leib ist nur das Sichtbarwerden des Geistes; durch die Verspeisung eines bestimmten Körpers eignet man sich den in ihm zur Sichtbarwerdung gelangten Geist.

Diesen Ideengang spürt man noch hinter dem heiligen Abendmahl der Christen. Im Johannesevangelium VI, 53—56 heißt es: „Da sagte Jesus zu ihnen (den Juden): Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr nicht das Fleisch des Sohnes des Menschen esset und sein Blut trinket, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, der hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage. Denn mein Fleisch ist wahre Speise und mein Blut ist wahrer Trank. Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, bleibt in mir und ich in ihm." —

Die mystische Rolle der Speise tritt auch im Hochzeitszeremoniell auf. Nämlich wird die eheliche Verbindung durch ein gemeinsames Essen von Mann und Weib dargestellt. Bei den alten Römern war eine gewisse Form der Eheschließung (confarreatio) durch eine Feierlichkeit begleitet, bei der, wie es scheint, Braut und Bräutigam das Opferbrot (panis farreus) gemeinsam verzehrten[242]. Dieser Brauch scheint in vielen Gegenden noch in neuerer Zeit zu bestehen. „Um die künftige Lebensgemeinschaft zu sichern, müssen in vielen Gegenden der Welt die Brautleute zeremoniell zusammen Speise genießen." „Bei den Orang Temia auf Malakka besteht die einzige eigentliche Heiratszeremonie darin, daß der Ehemann eine Portion Nahrung aus dem vor ihm befindlichen Blatte nimmt und sie in den Mund des Weibes steckt. Bei den Slowenen im Galitale dürfen Braut und Bräutigam beim Hochzeitsmahl nur einen Löffel gebrauchen. In Norwegen trinken sie sich aus einem Becher zu." „Um Naaburg ist das erste, wenn alles im Wirtshause versammelt ist, daß die Brautleute eine gebratene Taube am abgelegenen Orte verspeisen. Anderswo ist es Brauch, daß den Brautleuten, wenn sie von der Trauung kommen, beim Eingange ins

Hochzeitshaus ein Brot hingehalten wird, von dem sie abbeißen müssen[243]." Beim gemeinsamen Essen, beim Anbeißen desselben Brotes oder Trinken aus einem Becher vollzieht sich eine Vermischung der Hauche, bzw. der Speichel. Es ist aber ein uralter Glaube, „daß zwei Personen durch Vermischung des Speichels freundschaftlich aneinander gekettet werden[244]". Ebenso natürlich durch Vermischung des Hauches. D. h. während des gemeinsamen Essens geht der „Geist" des einen in den anderen ein. Dadurch werden die beiden aneinander festgekettet. —

Der narzißstische Mensch ist vom Allmachtgedanken erfüllt. Ursprünglich schreibt er die Allmacht sich selber zu. Später aber, mit der Überwindung des Narzißmus, projiziert der Mensch die Allmacht nach außen, und diese Allmacht tritt ihm entgegen als Gott.

Eine der wichtigsten Formen der Ausübung der Allmacht (der magischen Kraft) ist der Koitus. Natürlich muß der Gott, wie das ursprünglich der Mensch tat, den magischen Koitus üben zum Zwecke der Förderung der Fruchtbarkeit der Natur. Später, in der mystischen Phase, wird dieser göttliche Koitus umgedeutet: er wird zu einem Bilde der innigsten Vereinigung Gottes mit seiner Gemeinde (unio mystica). Wie im Koitus in das Weib ein Dämon (als Repräsentant der verlorenen magischen Kraft des Mannes) eingeht, so verbindet sich Gott (diese Allmacht par excellence) mit seiner Gemeinde in derselben Weise.

„In der Bundeslade des ersten salomonischen Tempels war zwar, nach dem Zeugnisz der Heiligen Schrift, nichts weiter als die zwey Bundestafeln; von der Bundeslade des zweyten, nach der babylonischen Gefangenschaft erbauten, Tempels aber findet sich im Talmud eine Stelle, die zu merkwürdig ist, also dasz ich sie hier nicht anführen sollte.

„Nach dieser Erzählung fanden die Feinde, die sich des Tempels bemächtigt hatten, im Allerheiligsten das Bildnisz zweyer Personen von beyden Geschlechtern in dem Vereinigungsakt begriffen — und entweihten dieses Heiligtum durch eine krasse Auslegung seines innern Sinnes. —

„Dieses Bildnisz sollte eine lebhafte sinnliche Vorstellung von der Vereinigung der Nation mit der Gottheit seyn, und muszte nur

zur Verhüttung des Miszbrauchs dem Auge des gemeinen Volks, das nur beym Zeichen stehn bleibt, nicht aber in den innern Sinn dringt, entzogen werden[245]."

Die „krasse Auslegung", die die „Feinde" jenem Bilde gaben, entspricht dem ursprünglichen Sinne: wir kennen die Bedeutung des magischen Koitus. Später ward dem Bilde ein mystischer Sinn beigelegt.

Auch dem Christentum ist es ein geläufiges Bild, die Beziehung von Gott und Kirche als diejenige von Braut und Bräutigam zu betrachten. So z. B. Ephes. V, 23: „Denn der Mann ist des Weibes Haupt, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist . . ." Oder ebenda V, 25: „Ihr Männer, liebet eure Weiber, gleich wie auch Christus die Gemeinde geliebet . . ." Ebenso Lukas V, 34, 35: „Und er sprach zu ihnen: könnet ihr die Hochzeitsleute fasten machen, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam wird von ihnen genommen sein; dann werden sie fasten in denselben Tagen."

Insbesondere war es im asketischen Mittelalter, wo die unio mystica ganz erotisch erlebt ward. „Durch die Flucht ins Kloster sucht man dem Liebesleben des Alltags zu entfliehen, sich zu vergeistigen; doch die verknöcherten Ordensregeln enttäuschen die heißblütige Jugend. Ein Erwachen geht durch ihre Reihen. Die, welche einst, still ihre Gebete sprechend und Gott fürchtend, im Chore gekniet haben, geißeln und martern sich in einsamer Zelle, suchen, in Sehnsucht entbrannt, die letzte Erkenntnis, die Lösung der tiefsten Geheimnisse, und finden sie, jenseits von Tod und Leben, in der alles klärenden Minne zu Gott[246]." So singt z. B. Schwester Mechthild von Magdeburg (1212—1294):

> Ich stürbe gern aus Minne, könnt es mir geschehen;
> denn jenen, den ich minne, den habe ich gesehn
> mit meinen lichten Augen in meiner Seele stehn[247].

Der Gott, den die fromme Nonne minnet, steht in ihrer Seele: Eros hat die mystische Vereinigung zustande gebracht.

Zu den Geistern, die sich durch die Liebe mit Gott vereinigt

glauben, gehört auch Schwester Hadewich, die um 1300 in Flandern lebte. Sie erzählt:

> Es war an einem Sonntag der Oktave von Pfingsten, da brachte man mir den Leib des Herrn heimlich ans Bett. Dieweil ich im Innern meines Geistes ein solch großes Verlangen fühlte, daß ich äußerlich unter all den vielen Menschen es nicht länger aushalten konnte und entwichen war. Das Verlangen, das mein Gemüt quälte, war: eins sein im Genusse mit Gott[248].

Das große Verlangen treibt sie von den Menschen fort, und da wird „der Leib des Herrn" heimlich ans Bett gebracht. Denn sie wollte „eins sein im Genusse mit Gott". Klarer kann die Auffassung der unio mystica als durch Eros vermittelt nicht ausgesprochen werden.

Interessant ist die folgende Vision derselben Schwester. An einem Pfingsttage bei der Morgenröte hatte sie die Erscheinung. Man sang die Mette in der Kirche, und sie war auch dort. Ihr Herz, ihre Adern, ihre Glieder alle schüttelten und „bebten vor Begierde". Und da erschien ihr Christus in Gestalt eines Kindes. Sie erzählt darüber weiter:

> Das Kind, seinem Äußern nach, zählte etwa drei Jahre. Und Er kehrte Sich zu mir und nahm aus dem Hostiengefäß Seinen Leib in Seine rechte Hand, und in Seine linke Hand nahm Er einen Kelch, der schien vom Altare zu stammen, aber ich weiß nicht woher er kam.
>
> Und Er näherte sich mir. Jetzt hatte Er das Gehaben und das Kleid jenes Mannes, der Er damals war, da Er uns Seinen Leib zum ersten Male darreichte, die Gestalt eines Menschen und Mannes, der schön und süß war und ein verweintes Antlitz hatte. Und Er kam gar untertänig auf mich zu wie einer, der dem anderen gut ist.
>
> Und Er gab sich mir selber in der Form des Sakramentes nach der Art, wie man's zu nehmen pflegt, und gab mir aus dem Kelche zu trinken, nach der Art, wie man daraus zu trinken pflegt. Hernach aber kam Er selber zu mir, nahm mich völlig in Seine Arme und preßte mich an Sich. Und alle Gliedmaßen, die ich hatte, fühlten die Seinigen mit jenen Wonnenschauern, wonach mein Herz in seiner Menschlichkeit begehrte.

Mir ward Genüge getan und ich ward von außen überreich gesättigt.

Es war mir zu dieser Stunde, als wären wir eins ohne Verschiedenheit. Das geschah von außen im Sehen, im Empfinden, im Gefühl. Wie man das Sakrament von außen empfängt, es sieht und äußerlich fühlt, so sieht und hört und vermählt sich unmittelbar Liebe mit Liebe in wonnigem Empfangen[249].

Wir sehen, wie die Nonne in ihrer klösterlichen Absonderung in erotischen Phantasien schwelgt und Schauer und Wonne der Liebesvereinigung halluzinatorisch erlebt. Ich habe bei Personen, die vor der sexuellen Realität Angst haben und möglichst vor ihr flüchten, in Erfahrung bringen können, wie sie in ihrer Einsamkeit sich durch erotische Bilder überwältigen lassen, wie der bloße erotische Gedanke sie bis zum Orgasmus bringen konnte. In solchem Zustande, wo die erotische Gedankenwelt den Wert und die Macht der sexuellen Wirklichkeit bekommt, erlebt man auch leicht die Vermählung mit dem Gotte.

Worauf ich aber in dem angeführten Fall besonders hinweisen möchte, ist die merkwürdige Verschmelzung des heiligen Abendmahls mit Liebesumarmung. D. h. das heilige Abendmahl — die Verspeisung des Gottes — wird selbst als erotische Handlung empfunden: der Gott gab sich ihr in der Form des heiligen Sakramentes.

Freud (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie) hat schon längst auf die erotische Bedeutung der Lippen- und Mundzone aufmerksam gemacht und insbesondere auf den autoerotischen Charakter des Saugens hingewiesen. Er wurde darob von der sogenannten Kritik ausgelacht. Wer aber Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, wird ihm recht geben müssen. Wir finden den angedeuteten Zusammenhang auch bei manchem Dichter ausgedrückt. So wenn z. B. Goethe sagt:

Gierig saugt sie meines Mundes Flammen.

Oder wenn es bei Wieland heißt:

. . . drückt sie mit festem Schluß
An seine Brust und saugt den längsten Kuß,
Den Sehnsucht je geküßt, aus ihren warmen Lippen.

„Die Erogenität der Lippen-Mund-Zone, der Umstand ferner, daß in der ersten Kindheit die Befriedigung der erogenen Zone mit der Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses vergesellschaftet war, bedingt die Verschiebung des sexuellen Affektes auf den Eß- und Trinkkomplex: das Essen und noch häufiger das Trinken wird zum Symbol sexueller Tätigkeit[250]." Von diesem Standpunkte aus wird uns die erotische Färbung der Abendmahlszene in der angeführten Vision der frommen Schwester verständlich.

Jetzt verstehen wir auch erst recht, wie das gemeinsame Essen zur Symbolisierung der ehelichen Verbindung verwendet werden konnte. Denn das gemeinsame Essen ist gewissermaßen selbst schon erotisch betont und wurde darum im Hochzeitszeremoniell häufig noch erhalten, wo seine magische Bedeutung längst verlorenging. —

Das Problem der Mystik kann auch als ein solches der Erkenntnis gefaßt werden, d. h. der Erkenntnis Gottes oder der „wahren" Erkenntnis. Die unio mystica ist dann die Anschauung Gottes oder der „ewigen Weisheit". Die Lösung dieses Problems sucht uns die Platonische Philosophie zu vermitteln.

Weder Gesicht, noch Gehör, noch irgendein anderer Sinn, der mit dem Leib verbunden ist, vermittelt uns die vernünftige Einsicht. Denn unsere Sinneswahrnehmungen, meint Platon, sind niemals genau. Der Leib „fällt uns wieder bei den Untersuchungen beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, so daß wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können". „Es ist uns wirklich ganz klar, daß, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge schauen müssen. Und dann offenbar werden wir erst haben, was wir begehren und als Gegenstand unserer Liebe bezeichnen, die Weisheit, nämlich wenn wir tot sind . . ., so lange wir leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe versehen, irgend etwas zu erkennen, so können wir nur eins von beiden: entweder niemals zum Verständnis gelangen oder erst nach dem Tode. Denn alsdann wird die Seele für sich allein sein, abgesondert vom Leibe, vorher aber nicht" (Platon. Phädon).

Wir können mit der Erscheinungswelt (der Welt der Objekte) nur mit Hilfe unseres „Leibes", weil er selbst zu dieser Welt ge-

hört, in Rapport treten. Nun bietet die Objektwelt viele Schwierigkeiten und Hemmnisse, die überwunden werden müssen. Der Rapport mit der sinnlichen Welt bedeutet Mühe, Anstrengung, Arbeit. Die Bequemlichkeitstendenz des Menschen drängt ihn dahin, sich diese Arbeit zu ersparen, den Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Er wendet sich von der Objektwelt ab, er gibt sich der „Abgeschiedenheit" hin („Introversion"). Frei von den Fesseln der Sinnlichkeit, d. h. von den Forderungen des Objektes, denen man entsprechen muß, — läßt man frei die eigene Phantasie schalten und walten.

Zwar meint Platon, daß die Seele erst im Tode sich von den Fesseln des Leibes losmachen kann. Der Tod bedeutet hier die Vollkommenheit der Abgeschiedenheit. Annähernd kann man aber diesen Zustand schon bei Lebzeiten erreichen. „Und solange wir leben," sagt Platon, „werden wir, wie es scheint, nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir, soviel als möglich, nichts mit dem Leibe zu schaffen noch gemein haben, was nicht durchaus nötig ist, und wenn wir mit seiner Natur uns nicht anfüllen, sondern uns von ihm rein halten, bis die Gottheit selbst uns befreit."

Wie es scheint, hatten die antiken Mysterien die Aufgabe, im Menschen die Introversion zu stärken und dadurch ihn in einen Zustand zu versetzen (ähnlich demjenigen der Hypnose), wo er sich in der Gemeinschaft der Götter wähnte. Bekannt ist die Beschreibung dieses Zustandes, die Apuleus gibt, als er in die Osiris-Mysterien eingeweiht ward. Es heißt dort:

> Ich ging bis zur Grenzscheide zwischen Leben und Tod; ich betrat die Schwelle der Proserpina (Todesgöttin), und nachdem ich durch die Elemente gefahren, kehrte ich wiederum zurück. Zur Zeit der tiefsten Mitternacht sah ich die Sonne in ihrem hellsten Lichte leuchten. Ich schaute die unteren und oberen Götter von Angesicht zu Angesicht und betete sie in der Nähe an[251].

Der Zustand der Abgeschiedenheit (Introversion) wird hier als „Grenzscheide zwischen Leben und Tod" gekennzeichnet: der Mensch ist zwar noch nicht gestorben, ist aber dem Zustande des Todes ziemlich nahe, da er seine Sinne vor die Erscheinungswelt

geschlossen hat, die psychischen Inhalte aber beziehen sich immer irgendwie auf die Objekte. Die Abgeschiedenheit sei fast dem Nichts gleich, wie Meister Eckehard mit Recht meint.

Im nächsten Moment befindet sich Apuleus an der Schwelle der Proserpina. Dort sieht er zur Zeit der tiefsten Mitternacht die Sonne in ihrem hellsten Lichte. Das darf uns nicht wundern: das Todesreich ist der Ort des Unterganges der Sonne; sie ist zwar unseren irdischen Blicken entschwunden, wer aber in das Todesreich zu blicken vermag, muß sie dort in ihrem hellen Lichte sehen. Und dort, in diesem Reiche des Übersinnlichen, muß man auch Gott erschauen.

Fragen wir uns, was eigentlich dieses „Schauen Gottes" psychologisch bedeuten kann, so müssen wir es als einen autoerotischen Zustand ansprechen. Am besten ersehen wir dies aus zwei Zeugnissen, das eine von einem indischen Mystiker, das andere von einem arabischen abgelegt. Der indische Mystiker Nimbâditya (starb um 1160) sagt: „Einer nur, ohne Zweites, Âtman allein war dies im Anfang. — Das bist du. — Dieser Âtman ist Brahman. — Der bin ich. — Ich bin Brahman. — Âtman ist nur alles dies. — Du bin ich, hohe Gottheit, ich bist du, hohe Gottheit." Wir sehen hier die uns schon bekannte Gleichung: Âtman = Brahman = Ich = Gott, klar zutage treten. Ebenso der arabische Mystiker Husain al Hâlladsch (starb 921 n. Chr.), der von sich gesagt hatte: „Ich bin Gott" — und darum von den Imams von Bagdad zum Tode verurteilt wurde. Er spricht in solchen Formeln: „Ich bin er, den ich liebe, und er, den ich liebe, ist ich; wir sind zwei Seelen, die in einem Leibe wohnen. Wenn du mich siehst, siehst du ihn, und wenn du ihn siehst, siehst du uns[252]."

Um Gott oder die „Weisheit" zu schauen, muß man sich, wie Platon uns klarmachen wollte, von den Fesseln des Leibes möglichst frei machen, d. h. sich in den Zustand der „Abgeschiedenheit" versetzen. Nun bedeutet dieser Zustand eine Abwendung von der Objektwelt (Introversion), also einen autoerotischen Zustand, wo der Mensch bei sich selbst einkehrt. Was Wunder, daß er dann nur sich selbst findet, wenn er es auch Gott nennt!

Der Mensch hat, nach der Überwindung des Narzißmus, den

Gott geschaffen, dem er die Allmacht abgetreten hat. Nur ist diese Überwindung des Narzißmus nicht vollkommen gelungen: der Mystiker verspürt die große Sehnsucht, den Allmächtigen zu schauen, und wenn er seinen Gott erblickt, sieht er nur sich selbst. —

Das Ideal des Mystikers ist die Erreichung jenes Zustandes, der dem Nichts sehr nahe kommt. Denn als vorzüglichstes Mittel, mit der Gottheit in Rapport zu treten, wird von den Mystikern die Abgeschiedenheit gepriesen. Und von dieser Abgeschiedenheit sagt Meister Eckehard: „Laß es dir gesagt sein: leer sein alles Erschaffenen heißt Gottes voll sein, und erfüllt sein von dem Erschaffenen heißt Gottes leer sein." „Was aufgenommen werden soll, das muß irgendwohinein aufgenommen werden. Nun steht Abgeschiedenheit dem bloßen Nichts so nahe, daß es nichts gibt, was fein genug wäre, um in ihr Raum zu finden, außer Gott: der ist so einfach und so fein, daß er in dem abgeschiedenen Herzen wohl Raum findet[253]."

Man muß nämlich in dem Prozesse der Introversion (der Abgeschiedenheit) genau zwei Stufen unterscheiden: Die erste Stufe kann man als die Abwendung von der wahrnehmbaren Objektwelt bezeichnen. Auf dieser Stufe sind die Sinne zwar von der Welt abgewendet; die Phantasie aber, das Sehnen und Trachten, bleibt noch mit der Welt beschäftigt. Oder, wie es die indische Weisheit (der Sânkhya-Philosophie) ausdrückt: Begierde u. dgl. sind die dem Denkorgan anhaftenden Schäden. Um die Schäden zu beseitigen, sagt man sich: die Sinne sollen nicht mehr mit Bezug auf die Objekte hier tätig sein. Die „Schäden" sind „jetzt zwar vergangen", sie „verharren" aber dennoch „in der Form der sehnsüchtigen Erinnerung in dem inneren Sinne". — Auf diese Stufe der Introversion folgt eine zweite, es folgt nämlich „das Aufhören selbst jenes Minimums von selbstsüchtiger Erinnerung an die (früher) herangetretenen sinnlichen und übersinnlichen Objekte". Es ist ein Zustand der vollständigen Abwendung von jeglicher (nicht nur wahrnehmbarer) Objektwelt. Es ist der Zustand desjenigen, „der kein Verlangen mehr nach sinnlichen und übersinnlichen Objekten empfindet", ein Zustand der „Gleichgültigkeit[254]".

Der Mystiker will mit der Geisterwelt in Rapport treten, oder, wie

die Formel auch lautet, „mit Gott eins werden". Bei einer Verfeinerung der mystischen Denkweise leuchtet es dem Menschen ein, daß die magischen Mittel als Handlungen der sinnlichen Welt unzulänglich sind, um auf die übersinnliche Welt der Geister einzuwirken. Man muß sich von der Sinnlichkeit befreien, um der übersinnlichen Welt teilhaftig werden zu können. So heißt es z. B. in einem mittelalterlichen Zauberbuche: „Pneumatologia occulta et vera": „Eine Würckung muß alleine seyn, dasz ihr euch öfters auf Gebirgen heimlich allein besprechet; das Besprechen aber besteht im Verlangen, welches die Würckung des Gemüths ist; denn mit leiblicher Zunge könnet ihr euch mit den Geistern nicht besprechen. Darum muß einer nur Gespräche im Gemüthe haben, mit Verlangen und menschlichen inneren Bitten, alles dasjenigen, was ihr begehret, so wird es geschehen. Denn es wird sich der Geist bald mit euren Gedanken vereinigen und euch in dem was ihr verlanget unterrichten[255]." Oder wie es noch klarer Philo ausspricht: „Die Geisterwelt liebt die Zurückgezogenheit aus dem Getöse der Welt, besonders ist der Logos ein Freund der Einsamkeit und wohnet nur in einsamen Gegenden. Die Zurückgezogenheit von der Welt, die Einsamkeit, die Stille, ist also das erste Mittel, um mit der Geisterwelt, deren Mittelpunkt der Logos ist, in Gemeinschaft zu kommen[256]."

Als das Mittel, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt herzustellen, erscheint hier die erste Stufe der Introversion: der Mensch zieht sich von den sinnlichen Objekten zurück, um desto besser (ungestörter) die übersinnlichen schauen zu können. Wer sich aber einmal in die Einsamkeit und die Stille zurückzieht, bei sich selbst einkehrt, bekommt keine Anregungen mehr von der Welt der Objekte, keinen weiteren Stoff zur denkenden Verarbeitung. Das innere Leben verarmt immer mehr, und schließlich erlischt jegliches Interesse für das Objekt, nicht nur für das sinnliche, sonden auch für das übersinnliche. So gleitet der Mystiker von der ersten Stufe der Introversion auf die zweite herab: alles Verlangen ist erloschen, er befindet sich im Zustande der „Gleichgültigkeit".

27. MAGIE UND SUGGESTION.

Rationalistisch gesinnte Forscher sind meistens geneigt zu denken, daß hinter aller Magie bloß Aberglauben, Leichtgläubigkeit, Unwissenheit steht. Wir leben jetzt in einer Zeit, wo die meisten Menschen nüchtern der Wirklichkeit gegenüberstehen und nirgends mehr Wunder sehen und sehen wollen. Dieser ganz nüchternen Menschheit ruft nun ein Mystiker des 19. Jahrhunderts zu: „Die sinnlich Verständigen behaupten, eine Dämonenwelt existiere so wenig als das Vermögen mit ihr in Verbindung zu treten durch die Magie; es gibt nicht leicht einen größeren Irrtum. Das Heilige und Unheilige sind immer und überall da, der Mensch vermag dem einen oder anderen sich zu nahen und jedes von diesen kommt ihm entgegen, wenn es von ihm angezogen wird. Der Mensch vermag auch sich in einer mittleren Distanz schwebend zu erhalten, weder am Himmel noch Hölle besonderen Anteil nehmend, der Erde hingegeben, und das ist der Standpunkt der großen Mehrzahl in der gegenwärtigen Geschichtsperiode. — Wenn die nach oben oder unten gerichteten Kräfte lange nicht geübt werden, so scheinen sie verloren zu sein, werden vergessen und geleugnet[257]." — Es wird hier angenommen, daß früher einmal die Menschen die Gabe besaßen, magisch zu wirken und magische Wirkungen an sich zu erleben. Wir Heutigen haben diese magische Fähigkeit eingebüßt, weil wir die in uns liegenden magischen Kräfte nicht mehr üben, und sie dadurch verkümmern.

Freud meint, daß die Motive, die zur Ausübung der Magie drängen, die Wünsche der Menschen sind. Der primitive Mensch hat ein großartiges Vertrauen zur Macht seiner Wünsche. „Im Grunde muß all das, was er auf magischem Wege herstellt, doch nur darum geschehen, weil er es will. So ist anfänglich bloß sein Wunsch das Betonte." Die Darstellung des befriedigten Wunsches, meint Freud weiter, ist an sich auch eine Befriedigung. „Wenn Spiel und imitative Darstellung dem Kinde und dem Primitiven genügen, so ist dies nicht ein Zeichen von Bescheidenheit in unserem Sinne oder von Resignation infolge Erkenntnis ihrer realen Ohnmacht, sondern die wohlverständliche Folge der überwiegenden

Wertung ihres Wunsches, des von ihm abhängigen Willens und der von ihm eingeschlagenen Wege. Mit der Zeit verschiebt sich der psychische Akzent von den Motiven der magischen Handlung auf deren Mittel, auf die Handlung selbst . . . Nun hat es den Anschein, als wäre es nichts anderes als die magische Handlung, die kraft ihrer Ähnlichkeit mit dem Gewünschten das Geschehen erzwingt. Auf der Stufe des animistischen Denkens gibt es noch keine Gelegenheit, den wahren Sachverhalt objektiv zu erweisen, wohl aber auf späteren, wenn alle solche Prozeduren noch gepflegt werden, aber das psychische Phänomen des Zweifels als Ausdruck einer Verdrängungsneigung bereits möglich ist. Dann werden die Menschen zugeben, daß die Beschwörungen von Geistern nichts leisten, wenn nicht der Glaube an sie dabei ist, und daß auch die Zauberkraft des Gebets versagt, wenn keine Frömmigkeit dahinter wirkt[258]." Mit anderen Worten ausgedrückt heißt es: Der Primitive lebt in einer imaginären Welt, die die phantasiemäßige Erfüllung seiner Wünsche ist. Die magische Welt ist aber meines Erachtens mehr als eine imaginäre Wunscherfüllung.

Man muß in der Magie nämlich zweierlei unterscheiden: den Magier und denjenigen, der sich magisch beeinflussen läßt. Freuds Theorie erklärt uns nur, warum der Mensch Magier wird, warum er zur magischen Praxis greift. Der Magier setzt aber einen Partner voraus, den er heilend oder schädigend „bezaubern" will. Und die imaginäre Wunscherfüllung reicht nicht aus, um diesen Partner zu erklären, besonders im Falle der schädigenden Magie. Wenn jemand z. B. das Bild seines Feindes durchsticht in der Meinung, dadurch diesem Schaden zufügen zu können, so läßt sich dies wohl auch als bloße imaginäre Wunscherklärung begreifen. Daß aber der Feind durch jene oder ähnliche magische Handlung wirklich getroffen wird, wie uns von verschiedenen Beobachtern der primitiven Völker berichtet wird, kann nicht durch die Wunscherfüllungstheorie befriedigend erklärt werden. Die Folgen einer magischen Handlung sind nicht nur vermeintliche, sondern ganz reale.

In einer bestimmt gearteten Umgebung haben bestimmte Vorstellungen eine große suggestive Macht, und das bewirkt, daß ver-

mutete Zusammenhänge sinnliche Gestalt annehmen, d. h. zu Wirklichkeitserlebnissen werden. Die suggestive Macht geht unter Umständen so weit, daß sie auch Skeptiker überwältigt. Zur Illustration diene folgendes: Bekanntlich war im Mittelalter in Europa mancherorts die epidemische Tanzwut verbreitet. In Italien schrieb man diese Krankheit dem Bisse der Tarantel zu. „Niemand zweifelte daran, daß (die Tanzwut) durch den Biß der Tarantel, einer in Apulien häufigen Erdspinne, verursacht würde, und die Furcht vor diesem Tiere wurde so allgemein, daß sein Biß wahrscheinlich weit öfter vermutet, oder der Stich eines anderen Insektes dafür gehalten wurde, als er wirklich stattgefunden hatte[259]." Nach den primitiv-animistischen Vorstellungen wird die Krankheit durch einen Krankheitsdämon verursacht, die Dämonen aber nehmen sehr oft die Gestalt verschiedener kleiner Tiere oder Insekten an. „Nun gab es schon zu (jenen) Zeiten viele, welche die giftigen Wirkungen des Tarantelbisses geradezu leugneten, indem sie die Krankheit, welche Italien alljährlich in Bewegung setzte, für eine eingebildete Melancholie erklärten. Diesen Unglauben mußten sie indessen teuer büßen, wenn der Vorwitz sie verleitete, eigene Versuche anzustellen. Denn viele von ihnen erkrankten schwer an Tarantismus, und selbst ein vornehmer Prälat, Jo. Bapt. Quinzato, Bischof von Foligno, konnte nur dadurch geheilt werden, daß man ihn durch die Tarantelle zum Tanzen nötigte (das damalige Mittel gegen die Folgen des Tarantelbisses)[260]." In einer bestimmt gearteten Umgebung führen bestimmte Vorstellungen mit Notwendigkeit zu bestimmten, sehr realen Folgen. Vom Standpunkte einer solchen Umgebung ist ein Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, der uns als lächerlich erscheint, vollkommen real. Man kann auf Grund einer magischen Kausalität in der dazu disponierten Umgebung ganz bestimmte Resultate erzielen. —

Das Problem der Magie scheint sich auf dasjenige der Suggestion zurückführen zu lassen. Wir müssen darum dies letztere Problem näher ins Auge fassen.

Was ist Suggestion? Das Wort selbst scheint in einer animistischen Weltauffassung zu wurzeln. So wenn z. B. Augustin, Vom Gottesstaat XII, 6 von der maligni spiritus suggestione,

d. h. der Eingebung eines bösen Geistes, spricht. Im Sinne eines solchen Animismus spricht auch der „nordische Seher" Swedenborg, wenn er erzählt, wie er einmal in seinem Zimmer, wo er ganz allein war, in der Ecke einen Mann sitzend erblickte. „Der Mann", so heißt es weiter, „sagte: Er sei Gott, der Herr, der Welt Schöpfer und Erlöser. Und daß Er mich erwählt habe, den Menschen den geistigen Sinn der Heiligen Schrift auszulegen; und daß Er mir selbst diktieren werde, was ich schreiben soll über diesen Gegenstand . . . Von diesem Tage an entsagte ich aller weltlichen Gelehrsamkeit und arbeitete nur in geistigen Dingen, gemäß dem, was der Herr mir zu schreiben befahl[261]." Swedenborg betrachtet also die Gedanken, die er sich über die verschiedenen „geistigen" Dinge macht, als von Gott ihm suggestioniert oder „eingegeben", oder, wie er selbst sich ausdrückt, von Gott diktiert.

Diese animistische Vorstellung spricht noch mit in der landläufigen Auffassung der Suggestion als einer angeblich unüberwindbaren Macht. Man nimmt an, daß ein Mensch dem anderen seinen Willen aufzwingen kann, so daß der andere zum willenlosen Werkzeug des ersteren wird. Diese platte Betrachtungsweise finden wir noch bei Max Nordau (Paradoxen, 1885, p. 222): „Wenn sich der Wille eines Individuums zum Diener eines fremden Urteils oder einer fremden Emotion macht . . ., so sagen wir, daß diesem Individuum seine Handlungen suggeriert sind, daß er unter dem Einfluß einer Suggestion steht[262]."

Wenn in uns ein Gedanke auftaucht, dessen Quellen uns unbekannt bleiben, und uns in seine volle Gewalt nimmt, so daß wir uns nicht mehr losmachen können, so schreiben wir diese Gewalt dem Gotte oder einem mächtigen Dämon zu, auch einem Zauberer oder einer Hexe. In späteren aufgeklärteren Zeiten spricht man lieber von der Macht der Suggestion, die der eine Mensch über den anderen ausüben kann. So lange man aber den Begriff der Suggestion nicht genauer zu definieren versteht, ist damit noch herzlich wenig gesagt.

Die Suggestion, wo der Mensch „zum Diener des fremden Urteils" wird, nennt man oft Fremdsuggestion. Im Unterschied zu dieser stellt man die Autosuggestion, wo das Individuum unter der

Macht der eigenen Urteile und Emotionen steht. Beiden Arten der Suggestion ist der Zwangscharakter eigen: man handelt nicht aus Überlegung, nicht aus rationalen Motiven, sondern weil man so handeln muß und nicht anders handeln kann. Für den reinen animistischen Standpunkt gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Fremd- und Autosuggestion; beide sind sie im letzten Grunde „Eingebungen" dämonischer Mächte. Für eine realistisch gesinnte Psychologie ist es unmöglich, mit dem Begriff der Autosuggestion die Vorstellung von „Eingebung" zu verknüpfen. Will man aber die beiden Arten der Suggestion in dieselbe Klasse von Erscheinungen einreihen lassen, so ist man gezwungen, das Merkmal der Suggestion nicht in dem aufgezwungenen fremden Willen zu erblicken, wie es die landläufige Auffassung tut.

In diesem Sinne gibt meines Erachtens die richtige Definition der Suggestion Schmiedkunz. Sie lautet folgendermaßen: „Suggestion ist die Hervorbringung eines Ereignisses durch die Erweckung seines psychischen Bildes[263]." Hier wird das Gewicht nicht auf die Unterwerfung unter den fremden Willen, sondern darauf gelegt, daß die Idee zur Wirklichkeit wird. Ob diese Idee von außen „eingegeben" ist oder spontan im Individuum selbst auftaucht, macht keinen wesentlichen Unterschied mehr aus.

Unter diesen Begriff der Suggestion fällt in erster Linie die „Bildermagie", dann auch die Verwünschung der Hexe (verbale Suggestion). Überhaupt kann jeder erwartete Erfolg als Suggestion wirken: das Bild, das man sich von der Zukunft macht, realisiert sich.

Worin besteht aber die zwingende Macht der suggestiven Vorstellung? Nehmen wir ein konkretes Beispiel, um der Sache auf die Spur zu kommen. „Erfahrene Zecher wissen," sagt Schmiedkunz, „daß, wenn jemand eine Betrunkenheit simuliert, er meistens wirklich ein wenig betrunken ist. Also hat in diesem Fall der körperliche Zustand in irgendeiner verborgenen Tiefe der Seele den Drang nach Ergänzung erzeugt: es entstand das Bild einer Betrunkenheit, und dasselbe machte sich in Wirklichkeit geltend[264]." Wir sehen, worin hier die Macht der Suggestion begründet ist: es

ist die Macht eines affektiven Zustandes, der nach Entladung strebt. Die Suggestion formuliert nur die bereits vorhandene (affektive) Tendenz.

Im Falle des simulierenden Zechers, der sich eine (größere) Betrunkenheit suggeriert, realisiert sich eine Tendenz, die Lust will. Die Realisierung kann aber auch durch einen Angstaffekt, der z. B. im Schuldbewußtsein wurzelt, bewirkt werden. Zur Illustration diene folgende Sage aus Nordthüringen:

In Immenrode waren einst einem Bauern 200 Taler gestohlen worden. So eifrig man auch nach dem Diebe forschte, man bekam ihn nicht heraus. Da wandte sich der Bauer an den Scharfrichter von Ellrich, von dem man wußte, daß er hexen konnte. Derselbe kam auch, ließ sich alles erzählen, dann nahm er ein Blatt Papier und machte Zeichen darauf, die aber niemand verstehen konnte. Darauf zog er eine kleine Gabel aus der Tasche. Mit dieser Gabel stieß er fortwährend auf das Papier los, welches er an eine Ecke des Tisches gelegt hatte. Kaum war dies geschehen, als sich draußen vor dem Hause eine Stimme vernehmen ließ, indem ein Mann rief: „Nachbar, Nachbar, helf mir, ich sterbe." Aber der Scharfrichter hörte auf das Geschrei nicht, sondern stach immer schneller mit seiner Gabel auf das Papier los. Da riß der Bauer das Fenster auf und sah, wie sich ein Mann auf der Erde wälzte. Da rief er ihm zu: „Warte nur, nun kenne ich dich, du Spitzbube!" Nun hörte der Scharfrichter auf, mit seiner Gabel auf das Papier loszustechen. Der Mann vor dem Fenster aber gestand seinen Diebstahl ein[265].

Die böse Angst lauert in dem Missetäter fortwährend; die suggestive Handlung des Scharfrichters malt nur das aus, was implizite in der ängstlichen Erwartung enthalten ist. Die Realisierung der Suggestion ist also auch in diesem Falle bloß die Auswirkung eines affektiven Zustandes. Mit Recht meint darum Bleuler: „Die Suggestion ist ein affektiver Vorgang[266]."

Und wirklich, es ist nicht schwer einzusehen, daß die objektiven Wirkungen der Suggestion dieselben sind, wie die der Affektivität. Die Suggestion schließt die Kritik aus, beherrscht die Sinne so, daß sie mit Leichtigkeit Illusionen und Halluzinationen schafft.

Dasselbe bewirkt aber auch die Affektivität[267]. Unter der Macht eines Affektes werden wir kritiklos und sehen in der Welt nur das, was dem herrschenden Affektzustande genehm ist. Der Dürstende in der Wüste sieht überall Wasser und dem Hungrigen wässert der Mund beim bloßen Anblick einer Speise, als wenn diese im Munde läge.

Aus dem Obigen folgt, daß man einem nur solche Vorstellungen suggerieren kann, die den herrschenden Stimmungen nicht widersprechen, die vielmehr in der Seele des zu Beeinflussenden einen Resonanzboden finden.

„Es ist nicht schwer zu begreifen, daß die Resonanz nicht nur durch den Inhalt der Suggestion bestimmt wird, sondern auch — und oft in sehr hohem Maße — durch die Person des Suggestors[268]." So unterliegt man viel leichter Suggestionen, die von geliebten oder sonst sympathischen oder imponierenden Personen ausgehen. Es ist klar, daß die Priester und Magier jedenfalls in die Klasse der imponierenden Personen zu rechnen sind.

Die Suggestion von seiten einer uns lieben oder sympathischen Person kann auch ungewollt von dieser kommen, d. h. ohne daß sie als Suggestor bewußt handle. Mallebranche z. B. erzählt, daß „ein Gelehrter, als er am Fuß seiner Geliebten einen Aderlaß machen sah, sofort an derselben Stelle einen Schmerz fühlte, der mehrere Tage anhielt[269]". Eine ähnliche Geschichte erzählt ein Forschungsreisender, Dr. Richard Thurnwald, von den Südseevölkern: „Mein Hausherr Ungi in Buin", so heißt es bei ihm, „lungerte eines Tages ganz verstört auf einer großen Holztrommel in der Häuptlingshalle, die ich gemietet hatte. Als ich frug, was los ist, sagte er mir, er sei krank. Auf weitere Nachfrage hörte ich, wie so häufig ohne nähere Lokalisation, er sei ‚alles zusammen krank'. Nach einer Weile bat er mich um Medizin. Ich gab, wie gewöhnlich, wenn ich nichts Näheres erfahren konnte, Aloepillen. Am Nachmittag lag er wieder da. Nun erzählten mir meine Hausjungen, Ungi sei krank, weil seine Frau krank sei. Auf weiteres Befragen erfuhr ich, sie hätte eine böse Wunde, und ich gab Ungi nun Verbandszeug und schickte den Mann zu seiner Frau damit heim. Nach einigen Tagen war er gesund, denn seine Frau war gesund geworden. Hier handelt es sich um eine Identifizierung mit

Schmerzempfindungen des anderen, um physiologisches Mitleiden[270]." Etwas Ähnliches kann ich von mir selbst berichten. Als eine mir sehr nahestehende Person einen Herzkrampf bekam, entstanden bei mir neuralgische Schmerzen in der Gegend des Herzens. Später hat sich bei mir überhaupt die Neigung eingestellt, verschiedene Schmerzen der genannten Person sozusagen zu übernehmen. Durch Sympathie werden zwei Personen zu einer einzigen, so daß die Erlebnisse der einen zu Erlebnissen der anderen werden können. Darauf gründet sich nämlich der Begriff des Mitleids: ursprünglich wohl ein Mitleiden im buchstäblichen Sinne des Wortes[271].

Die Fälle des Mitleidens auf Grundlage einer Sympathie klären uns die Grundlage der magischen Wirkung völlig auf. Indem ich mich mit jemandem identifiziere, bekomme ich alle Leiden, die er leidet. Da sich aber jeder mit dem eigenen Abbild identisch fühlt, so ist es ohne weiteres klar, daß was mit dem Abbilde geschieht auch der Abgebildete erleben muß. Daraus folgt wiederum, daß die Magie unter gewissen Voraussetzungen ein reales Phänomen bedeutet. —

Zu wenig ward bisher die suggestive Wirkung des in sich geschlossenen Gedankensystems berücksichtigt. Wenn ich z. B. über einen Druckfehler hinweg das Richtige lese und den Fehler gar nicht wahrnehme, so geschieht das auf Grund der suggestiven Wirkung des in sich zusammenhängenden Gedankenganges. Das Gedankensystem täuscht mir also eine Wirklichkeit vor, die in dem mir vorliegenden gedruckten Texte nicht zu finden ist. D. h. ein Gedankensystem, insofern es in sich konsequent ist, hat die Tendenz, sich zu realisieren, zur Wirklichkeit zu werden. Erst durch innere Disharmonie (Inkonsequenz) oder durch den Widerspruch von außen kann das Gedankensystem gesprengt werden. Die magische Welt ist in sich konsequent aufgebaut. Solange die ganze Umgebung aus lauter magisch Denkenden besteht, fehlt auch der Widerspruch von außen und die Magie muß zur Wirklichkeit werden[272].

Wir haben früher den Fall des Wetterdoktors auf der Isabelainsel angeführt, der gutes Wetter versprochen hat, und noch am

selben Tage seine eigene Hütte vom Sturme umgestürzt wurde. Man zweifelte dennoch nicht an der Wetterkunst selber, sondern man nahm an, daß es auf einer anderen Insel vielleicht einen anderen Wetterdoktor gibt, dessen magische Kraft stärker ist. Und das ist begreiflich. Denn eine Weltanschauung läßt sich nicht so leicht über den Haufen werfen. Jede Ideologie übt eine suggestive Macht auf ihre Anhänger aus.

Und diese suggestive Macht bewirkt, daß man die Tatsachen so umdeutet, bis sie in die bestimmte Ideologie hineinpassen. Und wo eine Umdeutung allein nicht genügt, kommt die Illusion zu Hilfe und täuscht Tatsachen vor, die man wahrzunehmen wähnt. Das läßt sich experimentell am besten mit Hilfe der sogenannten posthypnotischen Suggestion zeigen.

Unter posthypnotischer Suggestion versteht man eine solche, die während der Hypnose gegeben wird, damit sie aber erst nach dem Erwachen zur Realisierung kommt. Bernheim z. B. sagt einer Frau X. in der Hypnose: „Wenn Sie wach sein werden, werden Sie den Fauteuil, auf dem Sie jetzt sitzen, verlassen und sich in den gegenüberstehenden setzen." Erwacht, blickt sich die Frau um und sagt: „Ich weiß nicht, mein Salon muß heute nicht in Ordnung sein, mir ist gar nicht behaglich auf diesem Fauteuil." Sie steht, der Suggestion gehorsam, auf und setzt sich in den Fauteuil gegenüber. „Ihre Worte waren nur eine Ausrede für das Bedürfnis, den Platz zu wechseln, das sie empfand[273]." Der plötzliche Einfall, da er ganz unmotiviert erscheint, verstößt gegen die rationalen Denkgewohnheiten, und ruft darum ein „intellektuelles Unbehagen" hervor. Nun dichtet die Dame ein Motiv hinzu, das ihre Handlung zu rechtfertigen geeignet ist. Das erdichtete Motiv nimmt aber die Dame für das richtige an, d. h. sie faßt die Situation so auf, wie es der Widerspruchslosigkeit ihrer rationalen Weltanschauung paßt: sie steht also unter der Suggestion des Ideensystems.

Noch prägnanter tritt die suggestive Wirkung des Systems im folgenden auf. Bernheim erzählt: „Wir suggerieren unseren Versuchspersonen, daß sie nach dem Erwachen einen bestimmten Gegenstand, z. B. ein Licht, in der Entfernung von ein bis zwei Metern sehen werden. Sie sehen das Licht auch nach dem Erwachen;

nun lassen wir sie durch ein Rohr durchsehen, in dem ein doppelt brechendes Prisma eingeschlossen ist. Die große Mehrzahl unserer Hypnotisierten sieht dieses Licht nicht doppelt. Läßt man sie aber jetzt ein wirkliches Licht durch das Prisma sehen, so sehen sie dieses doppelt, und sobald sie einmal gemerkt haben, daß dem Prisma diese Eigenschaft der Bilderverdoppelung zukommt, unterliegt auch das suggerierte Bild jedesmal derselben Veränderung durch das Prisma[274]." Das suggerierte Bild wird also denselben Gesetzmäßigkeiten unterworfen, unter denen die physikalisch gegebenen Bilder stehen. Der unter der Macht einer Suggestion stehende Mensch verliert dadurch die Möglichkeit, Schein und Sein voneinander zu unterscheiden.

Die suggestive Wirkung der Voraussetzungen des Systems sehen wir auch in der Geschichte des „tierischen Magnetismus" selbst. Wir haben bereits oben gesagt, daß Mesmer verschiedene leblose Gegenstände zu „magnetisieren" suchte. Unter anderem führte er zu Heilzwecken das sogenannte Baquet ein. Das war ein hölzerner Zuber, angefüllt mit Wasser und verschiedenen Eisenstücken. Das magnetisierte Baquet wirkte vorzüglich auf Mesmers Kranke, d. h. sie ließen sich durch Vermittlung des Baquet ebensogut suggestiv beeinflussen, wie durch die „magnetischen Striche" unmittelbar. Nun fand aber später Professor Kieser, daß das Baquet ebensogut magnetisch auf die Kranken einwirken kann, wenn es auch selbst vorher nicht magnetisiert ward. Von dieser Erfahrung ausgehend, kam Kieser (nicht zur Leugnung des Magnetismus überhaupt, sondern) zur Aufstellung seiner Theorie des Siderismus. Er nahm nämlich an, daß das Baquet durch seinen metallenen Gehalt magnetisch wirksam blieb und nannte diese Wirksamkeit „Siderismus".

Und nun lasse ich hier einige Beobachtungen Kiesers folgen, die ihm seine Theorie des Siderismus zu bekräftigen schienen. Ein von ihm magnetisch behandelter Knabe schlief eines Tages beim Baquet. Der somnambule Knabe ging nun zufällig vor einen Spiegel und erwachte; als er zurück ans Baquet kam, schlief er wieder ein. Kieser bringt den schlafenden Knaben an den Spiegel, der Knabe erwacht; er läßt ihn dann wieder in den Spiegel blicken und der

Knabe verfällt wieder in seinen somnambulen Zustand. Dann behängt Kieser den Spiegel mit doppelten schwarzen seidenen Tüchern, so daß kein Lichtstrahl durch dieselben dringen konnte, und stellt den Knaben wieder vor den Spiegel. Er erwacht sogleich und schläft bei längerem Aufenthalt vor dem Spiegel wieder ein. Daraus schließt Kieser, daß die siderische Kraft der Metallfläche des Spiegels weder durch das Glas, noch durch die Seide isoliert werden kann, daß Glas und Seide die siderische Kraft durchlassen.

Zuletzt griff Kieser zu folgendem Experiment, zu dessen Schilderung ich ihm selbst das Wort übergeben will. „Ich hatte heute früh," so schreibt Kieser, „ehe er (der Knabe) zu mir kam, den Spiegel in meinem Zimmer hinter den doppelten, an den Fenstergardinen befestigten schwarzen seidenen Tüchern weggenommen, die Tücher aber hängen gelassen, so daß der Knabe von der Wegnahme des Spiegels nichts merken konnte. — Als ich ihn jetzt vor die Spiegelstelle führte, erwachte er ebenfalls ganz gegen meine Erwartung sogleich. — Obgleich ich simulierten Somnambulismus und fingierten Schlaf hier durchaus nicht vermuten konnte, so überraschte mich dennoch diese Erscheinung nicht wenig. — Allein er selbst erklärte mir die Ursache, welche spätere Versuche bestätigten: — ‚die Tücher hätten ja früher vor dem Spiegel gehangen'. — Die Versuche der folgenden Tage bewiesen nämlich, daß diese Imprägnation der Seide mit dem Metallgeist zwei bis drei Tage anhielt und erst allmählich sich verlor[275]."

Kiesers Theorie des Siderismus charakterisiert eine Epoche, wo man noch die psychologische Seite der Suggestionserscheinungen nicht begriff. Anderseits unter dem Einflusse der Mesmerischen und ähnlicher Experimente ist die Neigung zur magischen und mystischen Auffassung der Geschehnisse wiederbelebt worden. Im Siderismus wird der anorganischen Natur wieder magische Wirksamkeit zugeschrieben. „Alle Metalle", sagt Kieser, „und wahrscheinlich alle sogenannten anorganischen Körper wirken organisch lebendig, als besondere Ausdrücke der Erdtotalität, durch ihren Metallgeist, Wassergeist usw. auf den Menschen ein, welche Wirkung, insofern hier nicht ein organisches Leben im engeren Sinne das Wirkende ist, ich siderische Wirkung genannt habe[276]."

Die siderische Wirkung steht also im Gegensatz wie zu derjenigen der lebendigen Natur, so auch zu der physikalisch bedingten Wirkung. Sie ist die magische Wirksamkeit der Dinge.

Und wir sehen, wie Kieser, im Banne der siderischen Weltanschauung befangen, die Tatsachen dementsprechend deutet. Der Knabe hat sich gewöhnt, bei einer gewissen Stellung aus dem Somnambulismus zu erwachen und beim Verharren in der Stellung wieder in den Somnambulismus zu verfallen. Kieser schreibt es ursprünglich der siderischen Wirkung des Spiegels zu. Treten aber dieselben Phänomene auch ohne den Spiegel ein, so hätte ein psychologisch denkender Forscher angenommen, der Spiegel mit seiner Metallfläche spielt überhaupt keine wirksame Rolle und dient höchstens zur Fixierung einer Autosuggestion. Kieser ist aber von der magischen Weltauffassung angehaucht, und so müssen die Erfahrungen so gedeutet werden, daß sie den magischen Voraussetzungen entsprechen. Ist die Wirksamkeit des Spiegels eingetreten, wo der Spiegel selbst gar nicht mehr vorhanden ist, so tut es nichts: der Spiegel konnte ja die seidenen Vorhänge imprägniert haben! Wir wissen bereits, daß die magische Kraft übertragbar ist, daß z. B. die schädigende Magie, die von einem Toten ausgeht, auch auf seine Umgebung, auf sein Eigentum usw., wohl übergehen kann.

Professor Kieser und der Knabe, mit dem er experimentierte, geben uns ein Bild einer Gemeinschaft magisch denkender Menschen ab. Der Knabe reagiert in der Weise, wie es den Voraussetzungen Kiesers entspricht, und dadurch werden diese Voraussetzungen anscheinend bekräftigt. Wäre der Knabe nicht im Sinne der Kieserschen Voraussetzungen suggestibel, so könnte sich das Kiesersche Gedankensystem nicht behaupten. —

„Der menschliche Geist ist immer bestrebt, die Fülle der Tatsachen, die ihm in der Erfahrung begegnen, unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen. Man sollte meinen, diese Gesichtspunkte seien in den Erfahrungstatsachen selbst begründet, indem z. B. die bisherige Erfahrung uns das Modell abgibt, nach dem wir die neuen Erfahrungen zu begreifen suchen. Bei genauerem Zusehen aber muß es einleuchten, daß zugrunde jeder Erkenntnis Momente

liegen, die nicht in der objektiven Erkenntnismaterie, sondern in dem erkennenden Subjekt selbst ihren Ursprung haben."

„Zur Illustration des Gesagten wählen wir ein sehr einfaches Beispiel aus der räumlichen Betrachtungsweise. Man setzt in der Raumlinie gewöhnlich voraus, daß es möglich sei, eine Strecke A-B im Raume beliebig zu verschieben, so daß die Endpunkte A und B ihre Lage gegeneinander unverändert behalten. Diese Voraussetzung gibt die Möglichkeit, Messungen im Raume auszuführen. Denn habe ich zwei Strecken a und b, so kann ich die feste Strecke A-B zuerst mit a und dann mit b vergleichen; ist die Folge der Vergleichung z. B. in dem einen Falle a = m. A-B und ebenso in dem anderen Falle b = m. A-B, so schließe ich gewöhnlich, daß auch a = b sei. Wollten wir uns aber überzeugen, ob die Strecke A-B bei der räumlichen Verschiebung wirklich unverändert bleibt, so wäre dies nur unter der Voraussetzung möglich, daß wir eine andere unveränderliche Strecke A'-B' besitzen, mit deren Hilfe wir dann A-B an verschiedenen Stellen im Raume messen. Es ist somit klar, daß die Voraussetzung über die Existenz eines unveränderlichen räumlichen Maßstabes eine ursprüngliche ist, d. h. eine solche, die nicht selbst aus irgendwelchen empirischen Daten gefolgert werden kann[277]."

Die letzten Prinzipien, nach denen wir die bunte Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zu ordnen suchen, haben ihre Wurzel in uns selbst. Diese Prinzipien, die Kant Begriffe a priori nennt, verwandeln ein bloßes Aggregat von Wahrnehmungen in Erfahrung. Da aber, wie uns die ethnologischen Tatsachen unter dem Gesichtswinkel der Psychoanalyse zeigen, die Natur des erkennenden Subjekts im Laufe der Entwicklung nicht ganz dieselbe bleibt, so müssen die „ursprünglichen Prinzipien" des Primitiven andere sein als die unserigen und seine „Erfahrung" muß dementsprechend anders aussehen als die unserige.

„Weil man aus seiner Haut, in der man einmal steckt, nicht hinaus kann, so ist das Weltbild, das dadurch im letzten Grund bestimmt ist, im großen und ganzen unkorrigierbar[278]." Das Weltbild des Narzißten ist magisch, wie dasjenige des Nicht-Narzißten realistisch ist.

28. DIE MAGISCHE MEDIZIN.

Ein besonderes Anwendungsgebiet der Magie ist die magische Medizin. Als die Magie sonst aus dem Leben verbannt wurde, fristete sie noch in der Volksmedizin ihr Dasein. Obgleich die magische Medizin mit denselben Prinzipien arbeitet als die Magie überhaupt, ist es dennoch von Interesse, dies Gebiet auch geschlossen für sich kurz durchzugehen.

An erster Stelle begegnen wir hier wieder dem Analogiezauber. In einem altindischen Segen gegen die Gelbsucht heißt es z. B.:

> Es gehe zu der Sonne auf der gelbe Schein, die Gelblichkeit;
> mit Farbe von der roten Kuh, mit der umhüllen wir dich rings,
> ringsum mit roten Farben, daß du lange lebst, umhüll' ich dich[279].

Der Kranke wird mit der roten Farbe umhüllt, damit er wieder die natürliche Farbe erlangt. Gewöhnlich wird im Falle der Gelbsucht dem Kranken irgendein gelbes Ding umgehängt, indem man sich vermutlich vorstellt, das Gelbe wird die Gelbheit des Gelbsüchtigen an sich ziehen. Denn so heißt es doch im angeführten Segen: „Es gehe zu der Sonne (die gelb ist) auf der gelbe Schein, die Gelblichkeit." Auch aus dem Erzgebirge wird Ähnliches mitgeteilt: „Anno 1693 lag ein Knab an der gelben Sucht / die Mutter hieng ihm auff einrathen einer alten Wittbe / ein Büschlein gelben Feil auff den Rücken / und die Gilbe hat sich verlohren[280]." „So umwickelt noch heute die weise Frau im Dorfe, um einen Beinbruch zu heilen, ein vorher zerbrochenes Stuhlbein und stellt den Stuhl in die Ecke. Das Bein des Patienten soll dann in ganz kurzer Zeit heilen. — Ebenso schreibt der heutige Volksaberglaube vor, die Schneide eines Werkzeuges, eines Beiles oder eines Messers, mit dem man sich geschnitten hat, mit einem Tuch zu umwickeln und hinter den Ofen zu legen. Gleich würde dann die Blutung stehen und alle Schmerzen würden verschwinden[281]." — In den angeführten Behandlungsarten vernimmt man die Idee des Analogiezaubers: Die Gelbsucht wird von der gelben Farbe der Sonne an sich gezogen; das zerbrochene Stuhlbein wird umwickelt und wird die Heilung des Beinbruches des Menschen bewirken.

In dem zuletzt angeführten Verfahren dagegen, wo man die Schneide des Werkzeuges verbindet, damit die Wunde des durch das Werkzeug Verwundeten heile, spricht schon die Berührungsmagie mit. Denn das Werkzeug war doch in Berührung mit dem Verletzten und ist dadurch mit ihm magisch verbunden, zu einer magischen Einheit zusammengeflossen. Nach dem magischen Prinzip pars pro toto handeln die folgenden Verfahren: „Wenn einer heftige Kopfschmerzen hat, . . . so bindet man ihm abends ein Tuch um den Kopf, läßt ihn damit die Nacht hindurch schlafen, nimmt es am anderen Morgen ab und geht zu einem klugen Manne; der büßt dann das Tuch und die Elben (die als krankmachende Ursache hier gedacht sind) gehen fort[282]." In Altmark windet man „einen Faden dreimal um das Haupt dessen, der heftiges Kopfweh hat und hängt diesen in Form einer Schlinge an einen Baum; fliegt dann ein Vogel hindurch, so nimmt er das Kopfweh weg[283]". — In dem letzten Verfahren tritt wieder die Idee des Stellvertreters klar zutage: der Faden, der um das Haupt des Kranken umwunden war, ist mit ihm (richtiger gesagt, mit der Krankheit, dem Kopfweh) magisch verbunden; nimmt ein Vogel den Faden, d. h. die Krankheit, mit, so ist der Kranke geheilt. Die Voraussetzung ist, wie es scheint, daß der Vogel die Krankheit auf sich nimmt, zum Stellvertreter des Kranken wird, und ihn dadurch von seiner Krankheit befreit.

Auf dem Prinzipe der Berührungsmagie scheint mir auch das Verfahren des Übertragens der Krankheit auf einen Baum zu beruhen. In einem nordischen Spruch heißt es z. B.: „Wenn man Zahnschmerzen hat, muß man hingehen und einen Baum anklagen, am besten einen Birnbaum. Das geschieht, indem man denselben anfaßt, ihn dreimal rechts umwandelt und sagt:

> Birnbaum, ich klage dir,
> drei Würmer, die stechen mir,
> der eine ist grau,
> der andere ist blau,
> der dritte ist rot,
> ich wollte wünschen,
> sie wären alle drei tot[284]."

Durch das Anfassen des Baumes macht man ihn zum eigenen Stellvertreter, überträgt durch die Berührung die Krankheit auf ihn und läßt anderseits vielleicht die Gesundheit vom Baume auf sich selbst übergehen.

Das „Baumanklagen" kann aber auch anders, mehr animistisch aufgefaßt werden. Die Krankheit wird animistisch als von einem bösen Geist, dem Krankheitsdämon, verursacht gedacht. Nach uralter Vorstellung erscheinen die bösen Geister, die Krankheitsdämonen, als Schmetterlinge, Raupen, Ringelwürmer, Kröten usw. In dieser Gestalt dringen sie in den tierischen und menschlichen Körper ein und, darin als Parasiten verweilend, verursachen sie die verschiedenen Krankheiten. „Aus wildem Walde, meinte man, kämen diese Geister, welche häufig Elbe genannt werden, zu Menschen und Vieh. Der Baum, dessen Rinde sie beherberge, entsende sie entweder aus Lust am Schaden oder um sie loszuwerden, weil sie in seinem eigenen Leibe, wie in den Eingeweiden des Menschen wüteten[285]." Der Baum ist also gewissermaßen der Wohnsitz der Krankheitsdämonen: man schickt sie zurück, woher sie gekommen sind. So heißt es z. B. in einer böhmischen Beschwörung:

> Ich verwünsche euch Gliedweh,
> Brandweh, Beinweh,
> In den tiefen Wald,
> In die hohe Eiche,
> In das stehende Holz
> Und in das liegende.
> Dort schlagt euch herum und stoßet
> Und gebet dieser Person (Name) Ruhe[286]. —

Das „Baumanklagen" hat ferner noch einen weiteren Sinn. In uralten Mythen sind die Stammeltern der Menschen als zwei Bäume gedacht, die viele Menschenalter hindurch mit den Füßen im Boden haften, bis eine große Schlange sie an den Wurzeln benage, worauf sie als Menschen weggehen können[287]. Später ließ man die verschiedenen Seelen der nahen Angehörigen, insbesondere der Ahnen, in den Bäumen hausen. So verehrten die Schweden den Tomtegubber, den Gehöftsahnen, der im Gehöftsbaume hauste. „Ein sol-

cher Baum wurde durch Opfer und Gebet geehrt und von Schwangeren in ihrer Not umklammert, nicht weil er selber eine Seele oder ein Gott, sondern weil er der Sitz einer Ahnenseele, eines Schutzgeistes des Hauses, war[288]." Den Baum anklagen hat soviel bedeutet, als den im Baume gedachten Ahnengeist um Hilfe anflehen.

Es könnte nun als Widerspruch erscheinen, daß wir den Baum zugleich als den Ort der bösen Geister und die Behausung der Ahnenseele auffassen. Aber für den Menschen uralter Zeiten lag hier kein so großer Unterschied, wie es uns heutzutage scheinen will. „Die Seelen der verstorbenen Sippengenossen waren es, welche ruhelos (unerlöst) als Walddämonen oder Gespenster umherschweiften; die guten Seelen kehrten zum friedlichen Seelenreiche (Engelland) zurück . . .; die ruhelosen Seelen aber nahmen vielerlei Gestalten, namentlich von Tieren, an und wurden so zu bösen, quälenden Geistern, welche oft gespensterhaft reitend den einzelnen wie die Sippe und das ganze Volk ‚heimsuchten' oder als Folgegeist diesen überallhin folgten[289]." „Schon im alten Indien plagten Wiedergänger ihre Hinterbliebenen . . . Die Preta, d. h. die Hingegangenen, irrten zunächst auf Erden umher, bis sie durch ein besonderes Opfer zu den Pitaras oder Ahnen ins Jenseits geführt waren. Die Pitaras aber schützten oder straften ihre Nachkommen, je nachdem sie geehrt oder vernachlässigt wurden . . .[290]." Noch heute meint man in Deutschland, „daß gewisse Verstorbene Krankheit und Siechtum bei ihren Hinterbliebenen veranlassen, ja sogar den Tod verursachen können[291]". Das Reich der Verstorbenen enthält wie Freunde, so auch Feinde des Menschen, und dieselbe abgeschiedene Seele kann zu gleicher Zeit Schutzgeist und schädigender Krankheitsdämon sein. Der Ahnengeist als schädigender Dämon ist in der folgenden schweizerischen Sage auch nicht schwer zu erkennen:

An der Pfaffenhalde am Hallwiler See stand bis vor kurzem ein sehr alter Kirschbaum. Dahinter sah jeder, der nachts vorüberging, einen Mann stehen, der die Hand vorstreckte, dann rasch hervorsprang und verschwand. Wer sich nach ihm umsah, dem blieb der Hals verdreht. Einem Weib hing er als Dorn in

der Jüppe, und als sie diesen entfernen wollte, schwoll ihr der Kopf an. Man hieb den Baum um. Seitdem ist auch jene Stelle frei, aber ebensolange sitzt im Keller des nächstliegenden Hauses ein schwarzer Hund auf einer Kiste und heißt wie der längst verstorbene Ahnherr dieses Hauses Suchelis[292].

Der Mann neben dem Baume ist also ein Krankheitsdämon, anderseits ist er aber auch der Ahnherr des Hauses. Die Seelen der Verstorbenen bleiben in der Nähe ihrer Angehörigen und treten als gütige Schutzgeister des Hauses, aber auch als strafende Dämonen auf. —

Wir wenden uns wieder den rein magischen Heilverfahren zu. Auf der Idee der kontagiösen Magie beruht auch folgendes Verfahren auf der Insel Ceram: Die Medizinmänner nämlich versetzen sich durch Gesänge in eine Art Hypnose. „In diesem Zustande bestreichen sie den Kranken und ziehen die Krankheit mit den Fingerspitzen aus ihm heraus und blasen sie fort[293]." Ein analoges Verfahren beschreibt auch ein Anhänger der Mesmerischen Lehre, van Ghert: „Ich habe einen jungen Menschen von zweiundzwanzig Jahren, mit der fallenden Sucht behaftet, magnetisiert, welcher, wenn er Kranke bei der Hand nahm, nicht allein ihre Leiden fühlte, sondern auch imstande war, Kopf-, Magen- und andere Schmerzen von den Kranken vermittels seiner Hand wegzunehmen und gleichsam in seinen Arm zu ziehen. So bereitwillig er auch war, anderen auf diese Weise ihre Leiden zu erleichtern, so verursachte ihm dies dennoch Schwere und Schmerz in dem Arm, welche, wie er sich im Schlaf ausdrückte, durch den schmerzerregenden, schweren Stoff erzeugt werde, welcher sich in dem Kranken angesammelt habe. Zuweilen traf es sich, daß er es nicht länger aushalten konnte. Er ließ dann den Kranken los und schlenkerte mit seinem Arm hin und her, gleichsam als wenn er eine Flüssigkeit aus seinen Fingern auf den Boden werfen wollte, und dies immer mit so glücklichem Erfolg, daß er, wenn er zuerst die Schmerzen von dem Kranken weggenommen hatte, nun auch auf diese Weise selbst davon befreit wurde[294]." — Hier tritt der emanistische Standpunkt klar zutage: man kann nämlich „das pathogene Fluidum gleichsam aus einem Körper in einen anderen über-

führen und endlich sogar durch die Finger zum Boden abfließen lassen[295]". Das wirft wiederum Licht auf das Verfahren, das als den „Baum anklagen" bezeichnet wurde: es ist ursprünglich nur eine Überleitung des pathogenen Stoffes auf den Baum.

Wie die Krankheit auf einen anderen übergeleitet werden kann, ebenso kann auch die Gesundheit von einem auf den anderen übertragen werden. Darauf gründet sich die sehr verbreitete Heilmagie des Handauflegens. „Lasse die Hand eines anderen auf deinen bloßen Leib legen", sagt ein älterer deutscher Autor, „und du wirst alsbald merkliche Hilfe bei Kolik spüren[296]." Durch das Handauflegen wird gewissermaßen der unmittelbare Kontakt zwischen dem Gesunden und dem Kranken geschaffen, die Gesundheit kann von dem einen zu dem anderen überströmen. Wenn auch jeder das heilbringende („magnetische", d. h. magische) Fluidum besitzt, so doch der Medizinmann in hervorragender Qualität und Quantität. Die Krankheit wird im Gegensatz zur Gesundheit als Mangel empfunden: der Kranke scheint weniger zauberkräftig zu sein als sonst. Durch die Handauflegung wird diesem Mangel abgeholfen, wird dem Kranken wieder „Macht" zugeführt.

Darum scharen sich die Kranken um machterfüllte Personen, um durch Berührung irgendwelcher Art sich von ihrer magischen Macht gleichsam anstecken zu lassen. Es genügt dazu auch bloß, in den Schatten dieser Wundermänner zu kommen. Denn der Schatten ist, wie wir bereits wissen, ein Doppelgänger des Menschen, sein magischer Stellvertreter. Und so lesen wir in der Apostelgeschichte 5, 14, 15: „Und immer mehrere wurden hinzugetan, die an den Herrn glaubten, eine Menge Männer und Weiber, so daß man die Kranken auf die Gasse hinaustrug und sie auf Betten und Bahren legte, damit, wenn Petrus käme, auch nur sein Schatten einen derselben überschattete." —

Zu den rein magischen Heilverfahren gehört noch das „Durchkriechen". Man nimmt z. B. „eine in der Mitte gespaltene, mit großen Keilen auf eine Weile auseinander gesperrte, später wieder fest verbundene und verklebte junge Eiche oder einen Obstbaum, wodurch man das lahme oder an Nabelbruch oder an zurückblei-

bendem Wachstum (englische Krankheit) leidende Kind vor Sonnenaufgang schweigend und nackt kriechen läßt[297]." Dieses Heilverfahren kann auch derart geschehen, daß man das Kind durch irgendeine Öffnung kriechen läßt. Z. B.: „Ein Strahn Garn wird ganz ausgestreckt und von jemandem gehalten. Eine zweite Person hält das Kind. Sie stecken nun beides durcheinander und wechseln Strahn und Kind, worauf der Strahn umgedreht wird. Das wird dreimal wiederholt. Wer zuletzt den Strahn hat, muß ihn hinaustragen, dreimal darüber spucken, wobei ein Spruch — eine Verwünschung — gesagt wird und endlich ein Vaterunser gebetet wird[298]." „Noch heute wird das Durchkriechen als Heilverfahren nicht nur in allen Gauen Deutschlands, sondern auch in Indien, Afrika, Syrien und fast allen europäischen Ländern geübt[299]."

Den Sinn dieses magischen Heilverfahrens hat bereits ein älterer Autor, nämlich Liebrecht, richtig erfaßt. Er sagt: „Die ursprüngliche Bedeutung des Durchkriechens besteht in einer symbolischen Wiedergeburt des Kranken. Er tritt gleichsam aufs neue durch eine den weiblichen Geburtsteilen ähnliche Öffnung in die Welt ein und läßt seine frühere Krankheit hinter sich[300]." Wir wissen aus früheren Erörterungen, daß das mythologische Denken Tod, Leben und Wiedergeburt eng miteinander verknüpft: man muß sterben, um zu einem neuen besseren Leben wiedergeboren zu werden. Und diese Wiedergeburtssymbolik wurde nicht nur im Falle von Krankheit angewendet, sondern überhaupt dann, wenn man ein ganz neues Leben anfangen wollte. So erzählt z. B. der Chronist Lehmann im Jahre 1699: „Zwey Junge Eheleute in der Pöhl waren von einer rachgierigen Dorff-Hexe so bezaubert / dasz sie einander spinnenfeind wurden / und eines das andere ein gantzes Jahr lang nicht ansehen konnte / ja der Mann roche seine Frau mit Abscheu von ferne. Endlich krochen sie beyde durch so genannte Schleif-Bäumen / das ist / Brom- oder Kratzbeer-Zweige / welche einen Bogen geworffen und wieder in die Erde gewurtzelt / und vermeynten / hiermit wäre ihnen geholfen worden[301]." —

Eine sehr wichtige Form der Heilmagie bildet die „Besprechung". Wir wissen aus früheren Ausführungen, daß dem Worte selbst magische Kraft zugeschrieben wurde, so daß z. B. bei den

Cora-Indianern „sprechen“ (niú) soviel als zaubern bedeutet[302]. Damit ist die Heilwirkung des „Besprechens“ begreiflich.

Bald haben sich an das „Besprechen“ andere Vorstellungen geknüpft. Man hat die Krankheit animistisch als von Krankheitsdämonen verursacht aufgefaßt. Z. B. die alten Ägypter: „Die Krankheiten hatten jedoch (nach den Vorstellungen der Ägypter) nicht immer einen natürlichen Ursprung. Oft waren sie von böswilligen Geistern hervorgerufen, die in den menschlichen Leib eindrangen und ihre Gegenwart durch größere oder geringere Störungen verrieten. Indem man die äußeren Wirkungen behandelte, gelang es, höchstens dem Patienten Erleichterung zu verschaffen. Vollständige Heilung herbeizuführen, dazu bedurfte es der Unterdrückung der Hauptursache der Krankheit, indem man den Geist, der Besitz ergriffen hat, durch Gebete entfernte. Hier eine Beschwörung, welche die Wirkung eines Brechmittels verstärken soll: ‚O Dämon, der du wohnst im Leibe von N. N., (du), dessen Vater heißt Kopfabhauer, dessen Name Tod ist, dessen Name Mann des Todes ist, dessen Name Verwünschter ist in Ewigkeit . . .‘ Die magische Beschwörungsformel sollte die geheimnisvolle Ursache vernichten, die Behandlung bekämpfte die sichtbaren Kundgebungen des Übels[303].“ In einem alten chaldäischen Texte heißt es auch:

Die Krankheit der Stirn ist der Hölle entstiegen,
sie ist dem Wohnsitze des Gebieters der Hölle entstiegen[304].

Auch bei den heutigen Giljaken (Insel Sachalin) ist die Krankheit durch böse Dämonen verursacht. „In derselben Weise, wie er selbst, der Giljake, dem Tiere auflauert und es mit allerlei List zu töten sucht, lauert auch der böse Geist auf Schritt und Tritt ihm selbst auf, um sich an ihm zu delektieren. Die Krankheit ist am öftesten nichts anderes als ein böses Wesen, das in den Körper gedrungen ist und ihn langsam verzehrt[305].“ „Frühe Bildwerke des 9. und 10. Jahrhunderts zeigen die Kranken gefesselt, während der Teufel, oft in zottiger, schwarzer Gestalt, aus ihrem Munde fährt[306].“ „Noch heute ist der Ausdruck gang und gäbe: ‚ich fühle mich angegriffen‘, d. h. von dem krankmachenden, mühenden Dämon[307].“ Ist die Krankheit durch einen bösen Geist verursacht, so liegt es nahe, den Krankheitsdämon durch „Besprechen“ zu beeinflussen zu

suchen. D. h. man suchte den Dämon zu beschwören, oder man bedrohte ihn, indem man sich öfters auf einen stärkeren Gott berief, in dessen „Namen“ man handelte. So heißt es in einem altindischen Spruch gegen die Angstdämonen gandharvan:

Furchtbar sind des Indra Geschosse, mit hundert Spitzen, die ehernen,
damit durchbohre er die opferfressenden gandharven, die avakâfressenden!

— — — — — — — — — — — — — — —

Zu einem schönen Hunde, zu einem schönen Affen, zu einem rauchen Knaben
lieblichen Anblicks geworden, verfolgt der gandharva das Weib;
ihn vertreiben wir fort von hier durch dies kräftige Gebet.
Die apsarasen sind ja eure Gattinnen, ihr gandharven seid die Gatten,
fort enteilet ihr Unsterblichen, verfolget nicht die Sterblichen![308]

Die Angstdämonen, die auch in Gestalt schöner Jünglinge das Weib verfolgen, werden aufgefordert, die Sterblichen in Ruhe zu lassen. Man sucht sie durch Gründe zu überzeugen, daß sie doch ihre Gattinnen haben; zur besseren Wirkung bekräftigt man die an die Dämonen gestellte Forderung mit dem Hinweis auf Indras eherne Spitzen.

Auch noch in der Volksmedizin unserer Tage wird in ähnlicher Weise verfahren. Hier einige Beispiele:

Herzwurm und Fruchtwurm und Darmgicht,
Ich gebiete dir bei Gottes Gericht,
Daß du dich sollst legen und nimmer regen,
Im Namen G. d. V., d. S. u. d. H. G.

Oder dieser Spruch gegen den Verschlag (Metastasis):

Ach, lieber Herr Jesus Christus,
ich rufe dich an in Gottes Namen,
Verschlag stehe im Namen G. d. V., d. S. u. d. H. G.,
Verschlag vergehe im Namen G. d. V., d. S. u. d. H. G.,
Verschlag fahre aus, früh nüchtern bist du gekommen,

früh nüchtern mußt du wieder vergehen.
Verschlag fahre aus deinem Gliede, aus deinem Blute,
aus deinem Marke, aus deinem Bein.
Im Namen G. d. V., d. S. u. d. H. G. Amen[309].

Die Krankheitsdämonen werden hier aufgefordert, den Kranken zu verlassen, dabei beruft man sich in alter Weise auf den höchsten Gott. „Die Einführung des Christentums änderte nichts an der Form der Zaubersprüche. Nur dem Wortlaut nach wurden sie christianisiert[310]."

Die Besprechung und die Beschwörung des Krankheitsdämons ist die animistische Form der Suggestionstherapie. Jede Suggestion kann nur insofern wirken, als sie eine Bereitschaft, einen „Resonanzboden", vorfindet. D. h. die Suggestion darf nicht mit den herrschenden Denkprinzipien und Denkgewohnheiten in Widerspruch kommen. Auch umgekehrt: die Suggestion kann nur wirksam sein, wenn der zu Beeinflussende die Denkvoraussetzungen des Suggestors teilt. D. h. der zu Beeinflussende und der Suggestor müssen beide durch dasselbe Band des Glaubens verbunden sein. Diesen tieferen Sinn hat die Berufung auf den höchsten Gott in der Beschwörungsformel. In diesem Sinne ist Apostelgeschichte 3, 1—8 zu verstehen. Dort wird erzählt, wie Petrus den Lahmen heilt. Petrus und Johannes gingen miteinander in den Tempel. An der Türe des Tempels lag der Lahme und bettelte. „Aber Petrus blickte ihn an samt Johannes und sprach: Siehe uns an! . . . Silber und Gold habe ich nicht; was ich aber habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi, des Nazareners, stehe auf und wandle! Und er ergriff ihn bei der rechten Hand und richtete ihn auf; und alsobald wurden seine Füße und seine Knöchel fest, und er sprang auf und stand und wandelte; und er ging mit ihnen in den Tempel, indem er umherwandelte und sprang und Gott lobte." Und dann erklärt Petrus dem versammelten Volke dieses Wunder mit den folgenden Worten: „Und wegen des Glaubens an seinen Namen hat diesen hier, den ihr sehet und kennet, sein Name gestärkt, und der Glaube durch ihn hat ihm die volle Gesundheit gegeben vor euch allen" (Apostelgeschichte 3, 16). Auf diesem Standpunkt

stehen noch die Volksheilkünstler unserer Tage. Ein Autor erzählt darüber: „Ich habe nun eine ganze Reihe von alten Leuten aufgesucht, die besprechen können. Sie sind von der Heilkraft ihrer Zaubersprüche fest überzeugt, und jeder zählt einige Fälle auf, in denen bei den verschiedensten Krankheiten das Pröpeln die wunderbarste Heilwirkung gehabt haben soll . . . Keine Wirkung hätten sie allerdings bei denen, die nicht unbedingt an die Heilkraft ihrer Besprechung glaubten. Wer keinen Glauben habe, dem sei nicht zu helfen[311]." Das Wunder der magischen Wirkung gründet sich auf der vorausgesetzten Allmacht Gottes; ins Psychologische übersetzt heißt es, dies Wunder ist die Folge einer Autosuggestion oder der Bereitschaft, eine Suggestion aufzunehmen.

Ist der krankmachende Geist aus dem einzelnen Individuum vertrieben, so bleibt noch die Gefahr bestehen, daß jener sich eines anderen bemächtigen wird. Um ihm das unmöglich zu machen, muß man ihn verbannen. In Ṛgveda X, 97 findet sich folgender Segen:

Wenn mit Verehrung in die Hand ich diese Kräuter nehme auf,
dann flieht wie vor dem Todfeinde das Schwinden selber eilend fort.

Wem ihr, o Kräuter, Glied für Glied durchdringt und jegliches Gelenk,
aus dem schlagt ihr heraus das Schwinden, wie ein Held, der zur Mitte dringt.

O Schwinden, fliege du dahin, flieg' mit dem blauen Heher fort,
gesellt des Sturmes wildem Zuge und Wirbelwind, so schwinde hin[312].

Die Krankheit (der Krankheitsdämon) wird hier aufgefordert, den Kranken zu verlassen und mit Heher, Sturme oder Wirbelwinde, fortzufliegen. Viel energischer stellt seine Forderung ein Spruch aus neuerer Zeit:

Ein Segen wider die Schweine (Schwinden) . . . Ich bitte dich aus Gottes Kraft, daß du hinausgehst aus dem Mark ins Bein, aus dem Bein ins Fleisch, aus dem Fleisch in die Haut, aus der Haut ins Haar, aus dem Haar in den wilden Wald, wo weder Sonn noch Mond hinscheinen[313].

Die Krankheit wird in unwirtliche Gegenden verbannt, wo sie niemanden mehr Böses zufügen kann.

Die bis jetzt besprochenen Formeln gehören in die Gruppe der „befehlenden". In eine zweite Gruppe gehören die Zaubersprüche mit epischer Einleitung: sie erzählen „und zwar zumeist eine der Mythologie entlehnte Geschichte, wie göttliche Wesen in einem ähnlichen Krankheitsfalle mit Hilfe einer Besprechung die gleiche Wirkung hervorgebracht haben, wie sie der Zauberspruch im vorliegenden Falle beabsichtigt. Am Schlusse der Erzählung werden die eigentlichen Besprechungsworte angeführt. Und zwar ist es derselbe kurze Befehl an die Krankheit, dessen sich bereits die Gottheit bediente, und dessen Wirkung nun durch die einleitende Erzählung ganz bedeutend erhöht worden ist"[314]. Zu diesen Besprechungsformeln gehört z. B. der sogenannte Merseburger Spruch, der in der Übersetzung so lautet:

Phol und Wodan ritten zu Walde.
Da ward dem Pferde Balders sein Fuß verrenkt.
Da besprach ihn Sinthgunt und ihre Schwester Sunna,
Da besprach ihn Fria und ihre Schwester Volla,
Da besprach ihn Wodan, wie er es wohl konnte,
So Beinverrenkung, wie Blutverrenkung, wie Gliedverrenkung:
Bein zu Beine, Blut zu Blute,
Glied zu Gliedern, wie sie zusammengefügt sein mögen[315].

Der Gedanke ist der, daß wie früher die Besprechung Wodans dem Pferde Balders geholfen hat, ebenso muß auch jetzt die Formel: „Bein zu Beine, Blut zu Blute" dieselbe Wirkung haben.

Der Gedanke, die Suggestion durch epische Ausmalung ihrer Wirkung zu verstärken, ist auch dem modernen Suggestionismus nicht fremd. Bereits Braid wußte es, daß der Erfolg einer Suggestion erhöht wird, wenn der zu Beeinflussende vorher gesehen hat, wie man einen anderen hypnotisch behandelt hat: die Bekanntschaft mit der Wirkung der Suggestion erhöht die Suggestibilität des Individuums[316]. Es ist nur ein anderer Ausdruck für die Tatsache, daß in einem magisch denkenden Milieu die Magie ihr Ziel selten verfehlen kann.

Daß neben der magischen Formel auch gewöhnliche Medizin angewendet wurde, ersieht man unter anderem aus einem altindischen Spruch. Das Kauçika-Sûtra enthält die folgende kurze Angabe: „mit dem Spruche rohaṇî usw. besprengt er (ihn) beim Schwinden der Gestirne, läßt ihn geschmolzene Butter und saure Milch trinken und reibt ihn ein[317]." Ebenso wird in einer norwegischen Formel ausdrücklich gesagt, daß Jesus, der einen Kranken durch Beschwörung heilte, auf den verletzten Körperteil ein Blatt gelegt habe (Jesus lagde derpaa et blad)[318].

Auch die moderne Medizin ist nicht immer imstande, die genaue Grenze zwischen körperlicher und seelischer Krankheit zu ziehen. Jede Erkrankung aus rein äußerlichen Ursachen, wie z. B. die rheumatischen Schmerzen, kann auch sofort von irgendeiner bis jetzt latent gewesenen pathogenen seelischen Tendenz aufgegriffen und verstärkt werden. Ebenso kommt es nicht selten vor, daß eine hysterische Erkrankung, die schon vorher sich in verschiedenen Verstimmungen angekündigt hatte, erst infolge einer körperlichen Erschöpfung voll zum Durchbruch kommt. Die Heilung muß darum meistens die beiden Wege gehen: der physikalisch-chemischen und der psychischen Therapie. Anderseits wissen wir auch aus der Praxis der Suggestionstherapie, daß die Suggestion bei einer großen Zahl der Patienten, um den erwünschten Erfolg zu erzielen, durch materielle Manipulationen, wie z. B. Elektrizität, Wasserbehandlung usw., unterstützt werden muß; denn nur in dieser Form nehmen jene Patienten die heilwirkenden Suggestionen auf. Eigentlich dasselbe tut auch der Primitive, nur nennt er die Dinge mit anderen Namen, er spricht von Beschwörung der Krankheitsdämonen, wo wir von Suggestion reden.

Die Krankheit wird, haben wir oben gesagt, als Mangel, als Verlust an magischer Kraft empfunden. Um gesund zu werden, muß man sich durch einen magisch-kräftigen Menschen beeinflussen lassen. Dem steht aber gegenüber auch eine andere Auffassung, die in der Krankheit einen gewissen Vorzug erblicken will. Die Kranken sind gewissermaßen von Gott gezeichnete, auserwählte Personen, die vieles vermögen, was dem gewöhnlichen Durchschnitts-

menschen unzugänglich bleibt. So betrachtet z. B. der Russe aus dem Volke den Jurodivy (heiligen Narr), der meistens herumbettelt und unverständige Worte oder Sprüche um sich wirft: diesen Worten wird immer ein geheimnisvoller, prophetischer Sinn unterlegt. Oben sahen wir, wie ein kranker Somnambule die magische Kraft besaß, den anderen Kranken ihre Leiden wegzunehmen. Hier tritt die Krankheit auf als die Voraussetzung magischer Wirksamkeit. Nach den Anschauungen der Giljaken z. B. sind die Schamane auserwählte Wesen. „Schamane werden kann man nicht[319]." „Bevor er Schamane geworden sei, erzählt mir ein mir bekannter Schamane, sei er mehr als zwei Monate krank gewesen und habe in dieser Zeit ganz ohne Besinnung, regungslos dagelegen. Sobald er nach einem Anfalle zur Besinnung kam, sei er in einen neuen Anfall versunken: ‚Ich wäre gestorben', sagte er mir, ‚wenn ich nicht Schamane geworden wäre!' In diesen Monaten der Prüfung sei er wie ein Stock ausgetrocknet. Nachts begann ihm zu träumen, daß er Schamanenlieder singe. Einst erschien ihm ein weißer Uhu, der sich ganz nahe zu ihm setzte, während etwas weiter ein Mensch stand und zu ihm sprach: ‚Mache dir eine Pauke und alles, was zu einem Schaman gehört, und singe Lieder. Bist du ein einfacher Mensch, so wird dabei nichts herauskommen; bist du aber ein Schamane, so sei auch ein wirklicher Schamane.' Darauf schlief er lange, weiß aber nicht wie lange. Als er aber erwachte, sah er, daß er an den Füßen und am Kopfe über ein Feuer gehalten wurde; seine Umgebung hätte nämlich geglaubt, daß ihn die K e c h u getötet hätten. Da befahl er, ihm eine Pauke zu reichen und fing an, Lieder zu singen. Er hatte dabei ein Gefühl, das zwischen Betrunken- und Totsein schwankte[320]." „. . . die echten Schamane fast immer Leute sind, welche an verschiedenen Formen von Hysterie leiden . . .[321]." „Die mystischen Fähigkeiten", meint du Prel, „gehören zwar zum unbewußten Normalbesitz des Menschen, aber nicht zum sinnlich bewußten Normalzustand. Zum Normalbesitz gehören sie insofern, als deren Ursache und Quelle beständig gegeben ist; im Normalzustand aber bleibt sie latent, weil die B e d i n g u n g fehlt, bei der sie aus der Latenz treten können[322]." „Es liegt keine Schwierigkeit in der Annahme, daß wir in Krankheiten,

sogar in schweren, Fähigkeiten erwerben können, deren wir im Normalzustande unfähig sind, daß sie uns also psychisch steigern können; denn es handelt sich dabei nicht um eine Steigerung der normalen Fähigkeiten durch die Krankheit, sondern nur um das Freiwerden latenter Anlagen gelegentlich der Krankheit[323]."

Die Anlage zur magischen Wirksamkeit ist in jedem vorhanden. Aber im alltäglichen Normalzustande, unter dem Einflusse nüchterner Lebens- und Denkweisen, wird das Magische im Menschen abgestumpft. Erst in der Krankheit zieht sich der Mensch von der nüchternen Alltäglichkeit zurück: da erwacht in ihm das Magische zu intensivem Leben.

Nach animistischer Denkweise ist die Krankheit von einem Dämon verursacht. Tritt der Mensch in die religiöse Phase ein, so können ihm die Dämonen nicht mehr selbständig waltende Wesen sein; vielmehr werden sie dem allmächtigen Gotte unterstellt, und degradieren zu Werkzeugen des göttlichen Willens. Diese Rolle spielt z. B. meistens der Teufel der jüdischen und christlichen Sage; ebenso der Todesengel. Die Krankheit wird zwar noch von bösen Dämonen herbeigeführt, jedoch nicht aus eigenem Antriebe, sondern als Strafe Gottes für Sünde und Gottlosigkeit. In einer chaldäischen Beschwörung heißt es z. B. von den maskim (gefürchtete böse Geister):

— — — — — — — — — —

> Ungeziefer, das dem Gebirge entsprossen,
> Feinde des Ea,
> sie sind die Werkzeuge des Zorns der Götter[324].

Die Allmacht des Gottes kann keine allmächtige Dämonen neben sich dulden. Die animistische Denkweise des religiösen Menschen kann aber nicht der Personifizierung der agierenden Ursachen entbehren: die Krankheitsdämonen müssen darum dem Gotte unterstellt und zu seinen bloßen Werkzeugen gemacht werden. Dadurch wird aber das Böse zu einem Attribut des Gottes selbst, was gegen seine väterliche Allgüte verstößt. Die Krankheit muß darum zu einer wohlverdienten Strafe umgedeutet werden, die notwendig ist,

um den Sünder zu mahnen und ihn zur zeitigen Umkehr zu Gott zu veranlassen.

Noch mehr! man sucht sogar die Strafe Gottes als die Voraussetzung der künftigen Seligkeit hinzustellen. „Denn der erhabenen Anschauung Gottes ist nicht würdig, wer nicht durch irgendein Leiden zur Ehre Gottes geübt worden. Denn die nachfolgende Tröstung pflegt sich durch eine vorangehende Prüfung anzukünden. Denn in der Versuchung Bewährten wird die himmlische Erquickung verheißen" (Thomas a Kempis, Von der Nachfolge Christi, Buch 2, Kap. 10, 7). Das Leiden ist nur eine Prüfung Gottes, und nur wer geduldig und mit Selbstverleugnung nach dem Willen Gottes ausharrt, wird selig werden.

Nach den Lehren der Mystik ist der Leib der Kerker der Seele. Der vollkommen gesunde Mensch ist nicht imstande, die ewige Weisheit zu schauen. Das diesseitige Leben wird darum vom Frommen als ein Unglück betrachtet, als ein schweres Kreuz, als Verbannung aus der himmlischen Heimat. Die Krankheit, das Leiden, bedeutet eine Schwächung des Fleisches, darum gewissermaßen eine teilweise Befreiung der Seele aus ihrem Kerker, oder, um mit der neueren Mystik zu sprechen, „eine Herabsetzung der Empfindungsschwelle". „Und je mehr das Fleisch durch Leiden geschwächt wird, desto mehr wird der Geist durch innere Gnadenerfahrung gekräftigt" (Thomas a Kempis. ib. Buch 2, Kap. 12, 7).

Allen diesen Gedankengängen liegt die Idee zugrunde, daß Leiden Recht auf jenseitige Seligkeit begründen. Diese Idee ist infantilen Ursprungs. „Wenn das Kind von den Eltern bestraft wird, so empfindet es die Strafe als eine Abwendung der Elternliebe und wirbt um so mehr um diese. Auch die Eltern ihrerseits suchen ihre Härte dem bestraften Kinde gegenüber durch nachträgliche Zärtlichkeiten wieder gutzumachen. Das Kind gewöhnt sich dadurch, die Strafe als eine Vergeltung zu betrachten, durch die es ein Recht erwirbt, neue Liebesbezeugungen zu beanspruchen. In religiöser Einkleidung drückt sich dieser infantile Gedanke folgendermaßen aus: je mehr der Sünder hier auf Erden Leiden erduldet, desto eher darf er auf das jenseitige Glück rechnen[325]."

Zuletzt dürfte es vielleicht nicht uninteressant sein, hier einige magische („sympathetische") Heilungen anzuführen, wie sie der bekannte Kenner des Schwarzwalder Volkes, der katholische Pfarrer Hansjakob schildert. Der Sympathiedoktor Schnider-Miehle bekommt den Besuch eines Klienten, des Bauern Kostbur. Es handelt sich darum, daß der Großvater des Kostbur krank ist, „er het so eng, die ganze Nacht kei Rueh und g'schwollene Füeß". — Der Miehle schaut indes scharf und still an seiner Pfeife herunter und hört ernst zu. „Des isch d' Wassersucht, Kostbur! . . . Do schickt Ihr morge früeh Euer Hirtenbua in Wald, er soll Maibluome hole, dia tuat Eure Frau ins Wasser lege, un von dem Wasser trinkt der Großvater." — Dem Kostbur will das Mittel nicht recht einleuchten, er kam ja zum Schnider-Miehle, weil er ihn als den Mann der Sympathie hatte rühmen hören. „Aber Schnider," meint er deshalb, „Ihre were (werdet) au sonst noch ebbis (etwas) bruche für den Großvater?" Der Schnider versteht diese Anspielung auf die „Sympathie" und tröstet ihn: „'s ander' will i schon b'sorge!" — Jetzt ist der Bauer befriedigt, reicht dem Doktor einen Sechsbätzner und geht beruhigt zu den Seinigen[326].

Oben wurde nachgewiesen, daß die Medizin der primitiven Völker mit der magischen Beschwörung eine natürliche Behandlung verbindet: diese ist für die körperlichen Symptome der Krankheit bestimmt, jene aber sucht zugleich eine psychotherapeutische Wirkung auszuüben. Bei jeder Erkrankung, aus welchen Ursachen sie auch kommen mag, spielen die Erwartungen und Befürchtungen des Patienten eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die Art der psychotherapeutischen Einwirkung muß der psychischen Eigenart des Patienten, d. h. eigentlich der psychischen Beschaffenheit des Milieus angepaßt sein. Der sogenannte Sympathiedoktor gehört gewöhnlich demselben Milieu wie seine Patienten an. Es fällt ihm darum nicht schwer, den richtigen Weg zur suggestiven Beeinflussung zu finden.

Von demselben Schnider-Miehle erzählt Hansjakob ferner: „. . . von den drei Volksärzten, die in meiner Knabenzeit im Haslacher Gebiet wohnten, war der Miehle der gesuchteste. Namentlich gingen Frauen und Mädchen vorzugsweise zu ihm, wenn sie an

Zahnweh litten. Er legte ihnen zuerst eine scharfe Essenz in den Zahn und ging dann in den Keller. Nach einiger Zeit kam er wieder herauf und entließ die Patienten geheilt. Was er im Keller tat, erfuhr man nie, die Weiber aber sagten, er habe jeweils dort das Zahnweh vergraben[327]."

Auch in diesem Falle also heilt der Volksdoktor in erster Linie mit natürlichen Mitteln, nebenbei aber sucht er auch die Patienten suggestiv zu beeinflussen. Die Suggestion ist dem Volksglauben angepaßt: die Krankheit kann „vergraben" werden, d. h. der Krankheitsdämon wird in die Erde verbannt. Ist dieses geschehen, bleibt dem Kranken nichts übrig als gesund zu werden.

Ein anderer Zahnheilkünstler, von dem Hansjakob berichtet, war der „Nagile-Karle". Wer mit Zahnweh behaftet zu ihm kam, mußte dreimal Wasser in den Mund nehmen, in das der Nagile-Karle Grund (Erdboden) versenkt hatte, und es wieder ausspucken. Dazu machte er noch einige magnetische Streichungen mit seiner schwarzen Hand über die Wange des Leidenden, und dann garantierte er für Schmerzlosigkeit innerhalb sechs Stunden. Er bediente sich dabei jener uralten Zauberformel „fürs Zahnweh", die da also lautet:

> Sankt Petrus stand unter einem Eichenbusch, da sprach unser lieber Herr Jesus Christus zu Petrus: Warum bist du so traurig? Petrus sprach: Warum sollte ich nicht traurig sein, die Zähne wollen mir im Munde vergehen. Da sprach unser lieber Herr Jesus Christus zu Petro: Petrus, gehe hin in Grund, nimm Wasser in Mund, und speie es wieder in den Grund, dreimal im Namen des Vaters und Sohnes und des Hl. Geistes. Amen[328].

Die Zauberformel gehört zu den oben besprochenen „mit epischer Einleitung": durch Ausmalung einer der gegenwärtigen ähnlichen Situationen sucht sie die Suggestibilität des Patienten zu erhöhen. Im Volke, wo man es mit einer Zahn- und Mundpflege nicht so genau nimmt, muß das angewandte Heilverfahren gewissermaßen erzieherisch einwirken. Daß dem Nagile-Karle die Bedeutung der Zahnpflege für die Gesundheit klar war, ist aus folgendem ersichtlich. Hansjakob nämlich berichtet: „Er predigte mir, ja jeden Tag die Zähne zu putzen, im Sommer mit Salbei, und im Winter mit Brotkruste; das verhüte viel Zahnweh." Auch pflegte der Na-

gile-Karle zu sagen: „Wer die Zähne nit putzt, isch a Dreckspatz, un wenn er sonscht in Side un Sammet rumlauft."

Interessant ist bei Nagile-Karle noch folgender Umstand. Hansjakob berichtet: „Mir fiel es aber nach und nach auf, daß der Nagile-Karle stets einen einseitig geschwollenen Backen und einen verbundenen Kopf hatte, und vorlaut fragte ich ihn eines Tages, warum er allen Leuten das Zahnweh nehme und selber immer ein geschwollenes Gesicht trage. Der Karle war sonst das Phlegma zu Pferd, aber diesmal fuhr er mich hitzig an: Du dummer Bua, du waischt nit, was Sympathie isch! Ich nehm' andere das Zahnweh ab und behalt' es selber." — Hier tritt die emanistische Auffassung der Übertragung der Krankheit auf einen anderen — wie es im Mesmerismus der Fall war — in den Vordergrund, in Verbindung mit der Idee des Stellvertreters. Der arme Sympathiedoktor nimmt auf sich die Leiden seiner Patienten, er ist ein Erlöser im buchstäblichen Sinne des Wortes, ein Christus auf Erden.

Die Magier waren ursprünglich die Medizinmänner der animistisch und magisch gesinnten Völker. Als der Animismus und die Magie durch die Religion verdrängt wurde, verwandelten sich die Magier in böse Zauberer. Später erscheinen sie wieder als Sympathiedoktoren, die aber ihre magische Kunst im Namen Gottes ausüben. Denn, wie Hansjakob sehr richtig bemerkt: „Die Volksseele vergißt Dinge, die jahrtausendelang in ihr vorgingen, nicht[329]." In wissenschaftlicher Gestalt tritt uns die Heilmagie im modernen Hypnotismus und Suggestionstherapie entgegen.

29. *„HELLSEHEN"*.

Ein Problem, das für die magische Auffassung von Bedeutung zu sein scheint, ist auch dasjenige der „Suggestion mentale". Man versteht darunter die Möglichkeit, jemanden zu beeinflussen, ohne mit ihm unmittelbar (d. h. mit Hilfe der uns bekannten Verständigungsmittel) in Kontakt zu treten.

Auf die experimentellen Versuche auf diesem Gebiete will ich nicht näher eingehen. Vielmehr möchte ich einige Fälle spontan

auftretender Suggestion mentale aus meiner eigenen Erfahrung anführen.

F a l l 1. Ich lebte damals in P. Wenigstens 1000 Kilometer von dort befand sich eine mir sehr nahestehende Person (von der bereits oben, Kap. 27, S. 141, die Rede war). Ich hatte keine Veranlassung, sie zu erwarten, da wir uns vor weniger als zwei Wochen auf einer Reise trafen, und ihre Ankunft nach so kurzer Zeit in P. nicht in Aussicht gestellt war. Eines Tages aber gegen sieben Uhr morgens träume ich: Die Freundin ist hier im Zimmer, ich bin sehr erfreut. — In diesem Moment wurde an meine Tür geklopft und der Garçon des Hotels sagt mir, ich soll schnell herunterkommen, da mich jemand unten erwartet. Ich ziehe mich schnell an, voll unbestimmter Ahnungen, komm hinunter und finde im Wagen die Freundin, die unterwegs erkrankte.

Die älteren Autoren über den tierischen Magnetismus sprachen in solchen Fällen, wie der beschriebene, von Hellsehen (Clairevoyence). Damit wollte man ausdrücken, daß der Somnambule bei geschlossenen Augen imstande ist, das Fernliegende zu schauen. In unserem Falle ist es bemerkenswert, daß das „Hellsehen" die Wirklichkeit stark umgearbeitet hatte: statt einer kranken Freundin draußen, sah ich im Traume eine gesunde, freudig gestimmte bei mir im Zimmer. Der telepathische Eindruck (die Fernwahrnehmung) hat einen Traum ausgelöst, der, im Einklang mit der psychoanalytischen Theorie, als Wunscherfüllung aufgefaßt werden kann.

Die Frage ist nun die, wie jene Fernwahrnehmung möglich sei? Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß diese Frage nur animistisch leicht zu beantworten sei. Denn die „Seele" tritt während des Schlafes aus dem körperlichen Kerker heraus, und ist dann auch fähig, Dinge zu schauen, die sich nicht in unmittelbarer Nähe befinden. Wenn wir aber auf realistischem Boden stehenbleiben und keine selbständige aus dem Körper ausschlüpfende Seele annehmen wollen, so läßt sich unser Traum auch unter der Voraussetzung eines uns noch vorläufig unbekannten Fernsinnes gut erklären. Für uns ist unter gewöhnlichen alltäglichen Voraussetzungen das Gesicht der vorzüglichste Fernsinn. Für den Hund z. B. scheint die-

selbe Rolle dem Geruchssinn zuzufallen. Man darf aber annehmen, daß unsere Nebenmenschen, wie übrigens alle anderen Lebewesen, verschiedenartige Energien emanieren, die sie ebenso individuell charakterisieren wie ihre Gestalt und wie ihr Geruch[330]. Es scheint ferner wahrscheinlich zu sein, daß der Mensch im Laufe der kulturellen Entwicklung manches an der Sinnesschärfe eingebüßt hat. Und so sind wir zu einer Stufe angelangt, wo mancher unserer Fernsinne erst unter außerordentlichen Voraussetzungen seine frühere Funktion ausüben kann. Zu diesen Voraussetzungen scheint der „Rapport" zu gehören. So wie die Mutter im tiefsten Schlaf die leiseste Bewegung ihres Kindes wahrnimmt, weil sie mit ihm auch im Schlafe in Rapport steht, d. h. ihre ganze Aufmerksamkeit auch während des Schlafes auf das Kind eingestellt bleibt, ebenso treten die sonst unwirksamen Fernsinne in Funktion, wenn irgendeine stark affektive Einstellung vorhanden ist. —

Fall 2. Gegen morgen träume ich, auf dem Tische liegt ein riesiges Stück Butter. Ich schabe mir davon einiges ab und esse es. — Ich erwache dann, trete ahnungslos in die Küche, die gegenüber meinem Zimmer liegt, getrennt durch einen Korridor, und zu meiner höchsten Verwunderung finde ich dort auf dem Tische ein ungewöhnlich großes Stück Butter liegen. In diesem Falle konnte ich einen ganz schwachen Geruch, der der Butter entströmt, wahrgenommen haben. Das genügte, um den Traum auszulösen. Der Traum fällt nämlich in die Zeit des verflossenen Krieges, wo die Lebensmittel knapp geworden waren, insbesondere war die Butter auch in der Schweiz ein rarer Artikel zu jener Zeit. Unter solchen Voraussetzungen dürfte ein starkes und reges Interesse für die verschiedenen Lebensmittel vorhanden gewesen sein, wodurch der Fernsinn (in diesem Falle der Geruchssinn) an Feinheit gewinnen muß. Wenn wir jetzt Fall 2 mit Fall 1 vergleichen, so leuchtet es ein, daß die Suggestion mentale nicht von fremdem Willen (wie das manche Theoretiker glauben), sondern von dem Gemütszustand des Beeinflußten abhängt. Es liegt in solchen Fällen nicht actio in distanz, sondern visio in distanz vor. —

Fall 3. Ich und die obengenannte Freundin essen zusammen bei Tisch. Nach dem Essen trinken wir kalte Milch. Ich spüre etwas

Kopfweh und denke: „Was hat denn Milch mit Kopfweh zu tun!" Da sagt zu mir, zu meiner größten Verblüffung, die Freundin: „Es ist doch merkwürdig, immer, wenn ich kalte Milch nach dem Essen trinke, bekomm ich Kopfweh." — Daß Zustände der Freundin induzierend auf mich einwirken, habe ich schon erwähnt. Menschen, die derart in Rapport miteinander stehen, bilden eine affektive Gemeinschaft, wo der eine den anderen leicht in Mitleidenschaft zieht. —

Wie die affektive Gemeinschaft zu gemeinsamer Halluzination führen kann, dazu diene als Illustration folgendes. Ein Herr meiner Beobachtung, ein Angsthysteriker, sah einmal gemeinsam mit seiner Frau Gott sozusagen von Angesicht zu Angesicht. Der Mann erzählt darüber:

Als ich einmal mit meiner Frau über Angelegenheiten sprach, die uns beide sehr drückten, bemerkte ich, daß sie plötzlich im Bette niederkniete, die Hände wie zum Beten faltete und die Augen in religiöser Ekstase gegen Himmel richtete. Ich blieb liegen und sagte zu meiner Frau, daß es meiner Ansicht nach keinen Sinn habe, unter den gegebenen Umständen zu beten. Sie schlug mir dennoch vor, mit ihr zusammen zu beten, denn wenn solche kleine Kinder, wie wir es seien, zu Gott beten, so werde er gewiß helfen müssen. Ich antwortete, daß Gott nicht helfen werde, weil er eben nicht helfen wolle; überhaupt sei Gott ein Betrüger, er habe schon einmal die kleinen Kinder betrogen! (Anspielung an die Worte des Evangeliums: „Lasset die Kinder zu mir kommen . . .") Sie versuchte mich zu überreden und Gott in Schutz zu nehmen. In diesem Moment bemerke ich, wie durch den Türspalt (die Tür war nicht fest geschlossen) ein Lichtschimmer drang. Die Frau wurde still wie ein Kind. Da sahen wir, wie „Gott" durch den Lichtstreifen vorüberzog: — ein Greis mit erhabenem Gesichtsausdruck, breiter Stirne, großen Augen und weißem Bart; er war von nicht zu großem Wuchs und nicht stark gebaut. Er zog vorüber, ohne zu uns hereinzukommen. Unzweifelhaft, er sah uns: meine Augen begegneten den seinigen, — den großen, traurigen. Als die Vision ver-

schwand, erklärte ich der Frau, daß der Gott, der eben jetzt vorübergezogen, doch irgendein Zeichen hätte geben sollen, daß er ihr Gebet vernommen habe; seine Nichtbeachtung ihrer sei sogar als persönliche Beleidigung aufzufassen. Meine Frau sah gleichzeitig mit mir die Vision, allein ich fand es nicht für schicklich, sie über die Einzelheiten auszufragen. Wir waren schon ganz müde und sprachen darum nicht mehr, und liebkosten nur einander.

Der Mann ist sonst ein „Freigeist" und glaubt nicht an Gott. Im Gegensatz zur Frau, die an ihrem Gott in kindisch-naiver Weise festhält, sucht der Mann gegen Gott zu rebellieren. Ungeachtet dieser Auflehnung erscheint der Allmächtige dennoch. In einem schweren düsteren Moment des Lebens wird Gott durch die Sehnsucht der Frau herbeigerufen. Die Stimmung der Frau wirkt aber, wie es anzunehmen ist, induzierend auch auf den sonst ungläubigen Mann: das ist der Hintergrund dieser gemeinsamen Vision.

Etwas Ähnliches erzählt auch die „Seherin von Prevorst". „Ich machte auch die Erfahrung," sagt sie, „daß ein Geist, der vor meinem Bette steht, mich erweckt und mir fühlbar und sichtbar ist, andern, die in demselben Zimmer schlafen, oft (und selbst sein Begehren) im Traume kund wird; sie sprachen nach dem Erwachen von dieser Erscheinung, die sie im Traume gehabt, ohne daß ich eine Silbe geäußert hätte[331]." Die Frau behauptet also, daß ihre nächtlichen Visionen von den anderen im selben Zimmer Schlafenden oft geträumt werden. Wenn wir uns einmal auf den Standpunkt stellen, daß das Bewußtsein den Menschen nicht erschöpft, so ist es nicht von der Hand zu weisen, daß es außer dem uns aus dem wachen Leben bekannten Mittel der Verständigung auch andere gibt, um mit dem Nebenmenschen in Rapport zu treten.

Die betrachteten Fälle des sympathischen Miterlebens fremden Lebens, wie diejenigen des Hellsehens (oder der Suggestion mentale) offenbaren uns jenen Hintergrund, auf dem die Magie ihre Blüten treiben kann. Wo das Ich des einen sich so ausweiten kann, um den anderen in seine Sphäre hineinzuziehen, wird die Stimmung des einen ansteckend für den anderen. Auf Grundlage einer sol-

chen Ansteckung entwickeln sich sehr leicht Massenhalluzinationen. Diese letzteren aber drücken der illusionistischen Welt der Magie den Stempel der Realität auf.

30. DIE VERDRÄNGUNG DER MAGIE.

Wir haben die magische Denkweise und die magische Praxis auf den Narzißmus zurückgeführt. Wir nahmen an, daß jedes Individuum in seiner Kindheit die narzißstische Phase der sexuellen Entwicklung durchgemacht hat, eine Phase, wo das Individuum gleichsam zwischen Autoerotik und Objekterotik schwankt. Auf dieser Grundlage entsteht der Hang zur Magie. In einem Milieu aus lauter solchen Narzißten hat die Magie die Tendenz, den Charakter der Allgemeingültigkeit und somit objektiver Realität anzunehmen. Solange die Masse, in der Magie geübt wird, einartig und suggestibel bleibt, verfehlt die Magie nicht ihr Ziel.

Welche Kräfte waren nun am Werke, um diesen Zauberkreis zu sprengen? Wie kam es dazu, daß der magische Mensch aufgehört hat magisch zu sein? Es sind hier zwei Möglichkeiten denkbar, die wiederum einander nicht ausschließen, sondern sehr wohl im Verein miteinander wirken können. Erstens ist es denkbar, daß in der magischen Praxis selbst Elemente zur Entwicklung kamen, die ihrerseits die Tendenz, die Magie zu verdrängen, hatten. Zweitens ist es auch wahrscheinlich, daß im Narzißmus Momente vorhanden sind, deren Ausreifung zu einer Überwindung des Narzißmus führen mußte und dadurch indirekt auch zur Überwindung des Magismus. Wir wollen diese zwei Möglichkeiten gesondert betrachten.

I. a) D i e G e f a h r e n d e r M a g i e. In der Magie sind für die Allgemeinheit große Gefahren verborgen. Innerhalb einer Gemeinschaft magisch denkender Individuen ist jeder einzelne ein Spielball in den Händen jedes beliebigen rücksichtslosen Schuftes. Es entsteht darum die Tendenz, die magischen Fähigkeiten zu verringern, die Magie dem „Mißbrauch" zu entziehen. Das nenne ich den Prozeß der Verdrängung der Magie. Der erste Schritt in dieser Richtung scheint mir der gewesen zu sein, daß die Magie zu einem Geheimnis gemacht wird. „Immer und überall haftet der Magie

das Geheimnisvolle an[332]." So scheinen auch die verschiedenen Mysterien ihre Feste und Zeremonien darum geheim gehalten zu haben, „weil man ihnen eine magische Wirkung zuschrieb[333]". In einem Papirus (Edit. Dieterich, S. 799) spricht der Magier zum Gotte: „Du hast mir die Kenntnis deines größten Namens geschenkt, die ich heilig bewahren und niemand mitteilen werde, außer den in deine heiligen Weihen Miteingeweihten[334]." Wir wissen bereits, daß mit dem wahren Gottesnamen sehr viel Heil und Unheil angerichtet werden kann, man darf darum diesen nur sehr zuverlässigen Elementen anvertrauen.

Wir wissen aus der Geschichte des modernen Hypnotismus, daß durch die öffentliche Schaustellung hypnotischer Versuche die Suggestibilität des Publikums für solche Erscheinungen erheblich gesteigert wird. Das wußte bereits Braid. Als später (Ende der siebziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts) der Magnetiseur Hansen seine hypnotischen Versuche öffentlich aufführte, schrieb im Zusammenhang damit Haidenhain: „Eine gewisse psychische Aufregung scheint das Zustandekommen des Hypnotismus ungemein zu begünstigen. Wenn hier in Breslau Hypnotisierungsversuche an auffallend vielen Personen gelingen, so sehe ich den Grund dafür zum Teil in der erregten Stimmung, in welche das Publikum durch die in der Tat unheimlichen Schaustellungen des Herrn Hansen versetzt ist[335]." Diese Wahrnehmung hat nun die verschiedenen Regierungen dazu veranlaßt, die öffentlichen hypnotischen Vorstellungen zu untersagen. Es scheint mir darum nicht allzu gewagt, den Schluß zu ziehen, daß die Geheimhaltung der magischen Manipulationen, d. h. die Zurückziehung der Magie in das Gebiet des Mysterienwesens, die magischen Fähigkeiten der Menschheit herabgesetzt und vielleicht teilweise auch zerstört hat.

b) Der Einfluß der Inzestscheu. Unter den magischen Handlungen nimmt der Fruchtbarkeitszauber eine sehr wichtige Stelle ein. Wir wissen, daß zu den Handlungen des Fruchtbarkeitszaubers auch der Koitus gehörte. Ursprünglich dürfte das Ackern selbst bloß einen Fruchtbarkeitszauber bedeutet haben, nämlich den magischen Koitus mit der Mutter Erde. In der magischen

Welt mußte sich die Identifizierung der zauberischen Handlung des Ackerns mit dem Inzest mit der Mutter vollzogen haben.

Ich bin sogar versucht, den Ödipusmythus aus dieser Situation abzuleiten. In der uralten Familie war der Vater zugleich der Priester, d. h. der Hüter und Pfleger des Kultes, der für das Wohl der Familienorganisation notwendig war. Es ist natürlich, daß der Vater zur Zeit, wo es notwendig schien, die erschöpften Kräfte der Natur magisch zu beeinflussen, mit der Mutter den magischen Koitus pflegte. Es ist wiederum begreiflich, daß zur Zeit, wo der Vater alt geworden und nicht mehr sexuell tüchtig (d. h. nach primitiver Auffassung nicht mehr zauberkräftig genug) ist, er durch den Sohn beseitigt wird, der alle seine Pflichten, darunter auch die Pflicht des magischen Koitus mit der Mutter zu üben, übernimmt. Diese Tatsache einer vorgeschichtlichen Zeit verdichtete sich später zum Mythus von der Tötung des Vaters durch Ödipus und seiner Ehelichung der Mutter. Der Mythus, wie er uns von Sophokles überliefert ist, ist zu einer Zeit entstanden, wo die Inzestscheu bereits eingesetzt hat; darum ist der wahre Sachverhalt schon erheblich entstellt, und Ödipus vollzieht seine Tat, ohne sie angeblich zu wollen und ohne zu wissen, was in Wirklichkeit geschieht[336].

Die Männer sind ängstlich darauf bedacht, ihre Zauberkraft, ihre magische Tüchtigkeit, gut zu erhalten. Vor wichtigen Unternehmungen wird darum der Koitus, und überhaupt die Frau, gemieden. Nun ist es klar, daß Mitglieder eines Ganzen, „das aus Eltern und Geschwistern besteht, von vornherein in Gefahr sind, dem weiblichen Einfluß in diesem Ganzen dauernd zu erliegen, wenn sie sich nicht durch absolute Fernhaltung davon frei machen[337]". Aus diesem Grunde entstehen alle jenen absonderlichen Gebräuche bei den Primitiven, daß „sich Brüder und Schwestern im eigentlichen, aber auch im Gruppensinne besonders von der Zeit der Pubertät an ängstlich meiden, indem sie miteinander nicht sprechen, sich aus dem Wege gehen und voreinander verbergen, ja sich hüten, den Namen des Betreffenden auszusprechen. Ähnlich ist zuweilen das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn, bzw. zwischen Vater und Tochter . . .[338]".

Weil der Koitus als Verausgabung magischer Kraft empfunden wird, entwickelt sich die Tendenz, die Frau zu meiden, d. h. der sexuellen Versuchung aus dem Wege zu gehen. Am stärksten ist aber diese Versuchung für den Primitiven innerhalb der eigenen Familie selbst, wo die Geschlechter so nahe miteinander zusammenkommen. Durch die größere Gefahr werden die strengeren Abwehrmaßregeln bestimmt. Die so entstehenden Maßregeln scheinen bloße Vorbeugung von Inzestvergehen zu sein. Und sie sind wirklich der Inzestscheu gleichwertig, sind aber hervorgerufen durch die Scheu, magisch untüchtig zu werden.

Innerhalb aber der Einzelfamilie mußte noch ein anderes Moment mitgespielt haben. In der primitiven Horde war der Zusammenhang des Kindes mit dem Vater nicht stark genug, um ein kräftiges Gefühlsband zwischen ihnen zu knüpfen; dagegen war der Zusammenhang mit der Mutter von Anfang an gegeben. Mit der Entstehung der Einzelfamilie mußte sich die Sachlage erheblich verändern: der Vater tritt zu seinen Kindern in ein ebenso nahes Verhältnis wie die Mutter, er kann den Kindern nicht mehr so gleichgültig bleiben wie innerhalb der Horde. Aber innerhalb der Einzelfamilie können die Gefühle z. B. des Sohnes dem Vater gegenüber nur zwiespältig sein: Die Macht- und Inzestgelüste des Sohnes rufen bei ihm feindselige Gefühle zu dem Vater, seinem Rivalen, hervor; diese kommen aber in Konflikt mit der Liebe zum vorsorglichen Vater, die von der frühen Kindheit an doch vorhanden sind. Die Lösung dieses Konflikts ist nur möglich durch die Verdrängung der Inzestgelüste.

Ist die Inzestscheu einmal entstanden, die Inzestschranke aufgerichtet, so wirkt sie ihrerseits auf die magische Welt ein. Denn der wichtigste Zauberakt der primitiven Gesellschaft ist der Fruchtbarkeitszauber des Ackerns. Dieser wird, wie wir bereits hervorgehoben, als Inzest mit der Mutter empfunden. Die Verdrängungstendenz gegen die Inzestgelüste muß darum bewirken, daß die Handlung des Ackerns ihres magischen Gehaltes entkleidet wird. Das kann aber nicht ohne fernere Wirkung auf das ganze magische Denken bleiben.

c) Die Wirkung der Industrialisierung. Wir haben in einem früheren Kapitel auseinandergesetzt, daß der Primitive sein primitives Werkzeug in sein Ich hineinbezieht, es als seine eigenen Organe betrachtend. Je weniger das Werkzeug, sagten wir, vollkommen ist, desto mehr hängt die Vollkommenheit des Produktes von der Geschicklichkeit des Arbeitenden ab. In der Vollkommenheit des Produktes kann noch der Arbeitende ein Abbild seiner Mächtigkeit, seiner magischen Tüchtigkeit, erblicken. Durch die Industrialisierung des Lebens erhält diese Auffassung einen schweren Schlag. Denn „die Erfindungen der Technik (treten jetzt) surrogativ an Stelle der organischen Steigerung. Nicht unser Auge z. B. wird gesteigert, sondern Mikroskop und Teleskop machen es leistungsfähiger[339]". Die Vollkommenheit des Arbeitsproduktes hängt nicht mehr von der Geschicklichkeit des Arbeiters ab, ist nicht mehr ein Abbild seiner Tüchtigkeit. Der Arbeiter wird allmählich überhaupt nur zu einem Anhängsel an einem sehr komplizierten Arbeitsmechanismus, der ihn durch seinen eigenen Rhythmus gewissermaßen beherrscht. Die letzten Spuren eines Allmachtgefühls und einer magischen Auffassung müssen dabei verkümmern. Und so meint darum ein Volksbeobachter, „daß gerade in bezug auf agrarische Gebräuche (die doch ursprünglich nichts anderes bedeuten als den Zauberkultus der Fruchtbarkeit, L. K.) die Quellen nicht mehr so reichlich fließen, und daß sich das Poetische in dieser Beziehung vor dem rauhen Materialismus unserer Zeit, vor der Erfindung der Säemaschinen und vor dem Dampf der Dreschmaschinen geflüchtet hat in schwer zugängliche, beinahe unzugängliche Tiefen[340]". —

II. Die Überwindung des Narzißmus. Der Narzißmus ist ein zwiespältiger Zustand, es liegen in ihm immer Keime zur Disharmonie bereit. Der Narzißt liebt sich selbst, aber als Objekt. Oder auch liebt der Narzißt das Objekt, aber indem er sich mit diesem identifiziert. Auf solch schwankendem Boden entstehen leicht Konflikte, deren Lösung eine Überwindung des Narzißmus erheischen.

Der Narzißt will geliebt und bewundert werden. Dazu braucht er die anderen, die diesem narzißstischen Trieb entgegenkommen.

Aber das setzt voraus, daß er auch den anderen entgegenkommt, daß er an sie denkt und nicht nur von sich allein eingenommen ist, d. h. er muß doch seinem Narzißmus Schranken setzen. Der Narzißmus kann sich nicht voll entfalten, sich selbst nicht voll genügen, ohne aufzuhören, Narzißmus zu sein!

Der Narzißt denkt nur an das eigene Wohl und Wehe, er ist, was man gewöhnlich Egoist nennt. Nun sind aber die anderen ebensolche rücksichtslose Egoisten. In dieser Gemeinschaft von lauter Egoisten fühlt sich jeder einzelne arg bedroht. Aus Rücksicht auf den eigenen Egoismus ist jeder einzelne als Mitglied einer Gemeinschaft dennoch genötigt, die Überwindung dieses Egoismus zu fordern. Der Egoismus ist nicht imstande, sich voll zu entfalten, ohne aufzuhören, Egoismus zu sein.

Zuletzt das Allmachtgefühl des Narzißten. Der Narzißt fühlt sich allmächtig. Anderseits kann der Narzißt die Welt nur nach dem eigenen Ebenbilde begreifen: er macht sich selbst zum Maßstab der Dinge und sucht alles mit diesem Maßstab zu messen. Darum muß er allen anderen Menschen und zuletzt allen Dingen überhaupt ebenso wie sich selbst Allmacht zuschreiben. Nun wissen wir, daß eine Allmacht neben sich keine andere zulassen kann, ohne aufzuhören allmächtig zu sein. Die Konsequenz ist die, daß der Mensch seine Allmacht aufgeben und sie dem Gotte abtreten muß. Mit dem Aufgeben der Allmacht fällt der magische Kreis in sich zusammen. —

Die hier geschilderten Tendenzen zur Überwindung des Magischen und des Narzißmus sind eben nur als Tendenzen zu verstehen: sie arbeiten immer und fortwährend, setzen sich mehr oder weniger durch, überwältigen aber den Menschen niemals vollständig. Etwas von allem dem bleibt im Menschen auch späterer geschichtlichen Perioden doch erhalten, tritt unter diesem oder jenem Mäntelchen wieder in Erscheinung und blüht zeitweilig wieder zu einem neuen Leben auf. Besonders ist es der Narzißmus, der unsterblich zu sein scheint und immer wieder neue Formen annehmen kann. So ist es das politische Leben, das den Narzißten unserer Tage die Möglichkeit gibt, ihre Machtgelüste und Allmacht-

gefühle auszuleben. Was das Magische anbetrifft, so fristet es noch ein Dasein innerhalb der verschiedenen theosophischen, anthroposophischen, okkultischen usw. Kreise. Das Volk aber trägt die magische Idee vielfach in den religiösen (kirchlichen) Kultus hinein, ungeachtet dessen, wie sich eine gelehrte Theologie zum Problem der Magie stellen mag.

ANMERKUNGEN

[1] Das Wasser = mythisch Mutterelement. In einem alten Weihespruch über das Taufwasser am Karsamstag heißt es: „Aus unbeflecktem Mutterleib göttlichen Wassers soll, zu neuem Wesen wiedergeboren, eine himmlische Nachkommenschaft hervortauchen." Herm. Usener, Heilige Handlungen, Arch. f. Religionswiss., Bd. 7, p. 295.

[2] „Der Zauber will nicht wie das Opfer durch die Gewinnung der göttlichen Gnade sein Ziel erreichen. Er will direkt auf die Menschen und Dinge wirken." Herm. Oldenberg, Die Literatur d. alten Indiens, Stuttg. u. Berl., Cottasche Buchh., 1903, p. 40. — „Offenbar ist das Verfahren dessen, der einen Gott durch Gaben für sich zu gewinnen sucht, etwa um dessen Hilfe zur Vernichtung eines Feindes zu erlangen, und das Verfahren dessen, der ein Bild, abgeschnittene Haare oder dgl. jenes Feindes verbrennt und dadurch ihn selbst zu verbrennen meint, prinzipiell verschieden. Der erste erreicht sein Ziel indirekt, indem er sich den Willen eines mächtigen Bundesgenossen geneigt macht; der andere erreicht es direkt durch die unpersönliche Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Diese zweite ist die Wirkungsart der Zauberei; kein Zweifel, daß die Wirkungsart des Opfers ursprünglich in der ersten Weise gedacht war." Herm. Oldenberg, Die Relig. d. Veda, Berlin, 1894, p. 313.

[3] K. Th. Preuß, Der Urspr. d. Menschenopfers i. Mexiko. Globus, Bd. 86, p. 114.

[4] Ausführlicher darüber in einem späteren Kapitel.

[5] Brugsch, Relig. u. Mythol. d. alt. Ägypter, Leipz., Hinrichsche Buchh., 1888, p. 403.

[6] „Weshalb vermählen sich denn durchaus immer Himmel und Erde zur Zeugung und weshalb ist die Erde allenthalben die große Mutter? Was hat den Menschen zu diesen merkwürdigen Anschauungen verholfen, die uns so geläufig vorkommen, daß wir uns gar nicht mehr darüber wundern?

„Sagen wir es nur geradeheraus, es ist undenkbar, daß Geistern ein solches Zaubermittel angedichtet werden konnte, wenn es nicht bereits im Besitz des Menschen war, nicht in dem Sinne, daß die Menschen zur Fortpflanzung ihres Geschlechts koitierten, sondern in dem Glauben an ihren Zauberschlaf für das Werden in der Natur." K. Th. Preuß, Der Ursprung d. Religion u. Kunst. Globus, Bd. 86, p. 360. — Über die magische Bedeutung des Koitus weiter unten.

[7] Preuß, Globus, Bd. 86, p. 322.

[8] Rud. Reichhardt, Volksbräuche aus Nordthüringen. Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., Bd. 13, p. 384.

[9] „In der Tat, eine jede Ideenassoziation in eines Menschen Geiste, die entfernteste Ähnlichkeit in Form oder Stellung, selbst ein bloßes Zusammentreffen in der Zeit, reicht hin, den Zauberer in den Stand zu setzen, von Assoziation in seinem eigenen Geiste auf Assoziation in der materiellen Welt zu wirken." E. B. Tylor, Forsch. üb. d. Urgesch. d. Menschh. u. d. Entw. d. Zivilisation. Übers. v. H. Müller, Leipz., 1870, p. 166. — „Die Zauberei verwechselt Subjektivität und Objektivität sowohl auf praktischem wie auf theoretischem Gebiet. Der Wunsch wird für sie zur Realität, und der Zusammenhang der Assoziationen, welcher ähnliche oder zeitlich und räumlich benachbarte Dinge im Bewußtsein zusammenbringt, wird für sie zum objektiven Zusammenhang der Dinge." A. Vierkandt, Die Anfänge d. Religion u. Zauberei. Globus, Bd. 92, p. 45. — „Es ist ja bekannt, daß die meisten Zauberhandlungen Nachahmungen von den Vorgängen sind, die man zu erzielen wünscht. So rauchen die Tarahumara Zigaretten, um dem Monde zu helfen, Wolken hervorzubringen." K. Th. Preuß, a. a. O., p. 359.

[10] Schweiz. Arch. f. Volksk., Bd. 2, p. 223.

[11] S. Freud, Animismus, Magie u. Allmacht d. Gedanken. Imago, Bd. 2, p. 8. Wiederabgedruckt: Freud, Gesam. Schriften, Bd. X, Intern. Psychoanal. Verl.

[12] A. Vierkandt, a. a. O., p. 44.

[13] Ibid., p. 41.

[14] „Es ist eine noch nicht genügend beachtete interessante Erscheinung, daß der Aberglaube . . . offenbar so unzertrennlich mit den tiefsten Tiefen der Menschennatur verknüpft ist, daß Aufklärung fast machtlos dagegen ist, daß gläubige Christen sowohl als sich von allen geweihten Schauern des Mystischen frei dünkende Freidenker in seinem Banne befangen sind. Es wäre fürwahr ein psychologisch außerordentlich reizvolles Unternehmen, den tieferen Zusammenhängen dieser eigenartigen Erscheinung nachzugehen und zu untersuchen, wie es möglich ist, daß allen Fortschritten der Naturwissenschaft und Technik zum Trotz ein aus ferner Urväterzeit stammender, bis in die Wiege des Menschengeschlechts zurückreichender Aberglaube sich bis in unsere Zeit hinein hat lebenskräftig erhalten können. Man würde bei dieser Untersuchung sicherlich zu lehrreichen Ergebnissen gelangen, die in mehr als einer Hinsicht geeignet wären, Licht zu werfen auf die menschliche Natur . . ." Dr. Albert Hellwig, Moderne Sibyllen in der Kriegszeit. Berliner Tageblatt, Morgenausgabe vom 29. XII. 1915.

[15] Preuß, Die geistige Kultur d. Naturvölker, Leipz., B. G. Teubner, 1914 (Aus Natur u. Geisteswelt), p. 9 f.

[16] Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., Bd. 13, p. 385.

[17] Preuß, Die geistige Kultur usw., p. 13.

[18] Nach der Übersetzung v. Paul Deussen, Die Geheimlehre d. Veda, Leipz., F. A. Brockhaus, 1907, p. 22.

[19] Jakob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 4. Aufl., Leipz., 1899, p. 628 f. u. 635.

[20] Leo Kaplan, Grundz. d. Psychoanal., Wien u. Leipz., Franz Deuticke, 1914, p. 95.

[21] Franz Piger, Geburt, Hochzeit u. Tod . . . in Mähren. Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., Bd. 6, p. 252.

[22] Leo Kaplan, Psychoanal. Probleme, Wien u. Leipz., Franz Deuticke, 1916, p. 118.

[23] Preuß, Globus, Bd. 86, p. 395.

[24] „Wir brauchen bloß anzunehmen, daß der primitive Mensch ein großartiges Zutrauen zur Macht seiner Wünsche hat." S. Freud, Imago, Bd. 2, p. 8. „Das Prinzip, welches die Magie . . . regiert, ist das der ‚Allmacht der Gedanken'." Ibid., p. 10.

[25] Ibid., p. 10.

[26] Ibid., p. 13.

[27] Marett, Pre-animistic Religion. Folk-Lore, vol. XI, London, 1900, p. 32—38.

[28] Leo Kaplan, Grundzüge d. Psychoanalyse, p. 20.

[29] Leo Kaplan, Grundzüge d. Psychoanalyse, p. 10 u. 21.

[30] Rich. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgesch., Berl., Verl. v. Gebr. Paetel, 1903, p. 194.

[31] Leo Kaplan, Grundz. d. Psychoanal., p. 86.

[32] So auch bei den Juden. „Nationales Mißgeschick, Verfolgung und Leid wird als Folge der Sündhaftigkeit des Volkes angesehen . . ." „Auch fühlte sich das jüdische Volk schuldig, nicht seinen Quälern gegenüber, sondern vor Gott . . ." „Die ‚Völker' haben auch eigentlich die von Gott aufgelegte Mission den Juden gegenüber, wenn sie sündigen, Bütteldienste zu leisten, darum werden die eigenen Sünden oft weit mehr als die unmittelbaren Verfolger angeklagt." „Die Verfolgungen sind mehr von Gott als von den vollführenden Bütteln gewollt, in ihnen gibt sich Gottes Zorn und Strafe kund. Um sie dennoch hassen zu dürfen, ist fast ein Klügeln nötig, etwa mit Hilfe des Satzes ‚Von den Bösen kommt das Übel!'; zu den Quälerdiensten wird sich Gott wohl übler hassenswerter Menschen bedienen." Meïr Wiener, Die Lyrik der Kabbalah, R. Löwit Verl., Wien, Leipz., 1920, p. 32, 34, 35 u. 36.

[33] A. Vierkandt, a. a. O., p. 21.

[34] O. Schellong, Üb. Familienleben u. Gebräuche d. Papuas d. Umgebung v. Finschhafen. Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. 21, p. 20.

[35] A. Vierkandt, a. a. O., p. 42.

[36] Zit. nach John Lubbock, Die Entsteh. d. Zivilisation. Übers. v. A. Passow, Jena, 1875, p. 205.

[37] Zit. nach Lubbock, ibid., p. 250.

[38] Urkunden zur Relig. d. alten Ägyptens. Übers. v. Günther Roeder, Jena, Eug. Diederichs, 1915, p. 117.

[39] Dr. Carly Seyfarth, Abergl. u. Zauberei i. d. Volksmediz. Sachsens. Leipz., Verl. v. Wilh. Heims, 1913, p. 102.

[40] Ibid., p. 101.

[41] Urkund. zur Rel. d. alt. Ägyptens, p. 84.

[42] K. Th. Preuß, Die Religion d. Cora-Indianer, Leipz., B. G. Teubner, 1912, p. XCVIII.

[43] Ibid., p. CIII.

[44] O. T. Mason, Woman's share in primitive Culture, p. 176. Zit. nach Preuß, Globus, Bd. 87, p. 383.

[45] Zit. nach Karl Bücher, Arbeit u. Rhythmus, 2. Aufl., Leipz., 1899, p. 376.

[46] Preuß, Globus, Bd. 87, p. 397.

[47] Wuttke, Das deutsche Abergl., § 398.

[48] Ibid., § 216.

[49] G. Roeder, Urkund. z. Rel. d. alt. Ägyptens, p. 138 u. 139.

[50] Erich Bischoff, Die Kabbalah. Einführ. in d. jüd. Mystik, Leipz., Th. Griebens Verl., 1903, p. 81 f.

[51] Ibid., p. 86.

[52] J. Grimm, Deutsche Mythol., Bd. I, 4. Aufl., Berl., Dümmlers Verl., 1878, p. 454.

[53] Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch., Bd. 13, p. 148.

[54] Fr. S. Krauß, Der Tod in Sitte, Brauch u. Glauben d. Südslawen. Zeitschr. f. Volksk., Bd. I, p. 154.

[55] Schweizer. Arch. f. Volksk., Bd. 2, p. 268.

[56] Ibid., p. 271.

[57] Leo Kaplan, Psychoanal. Probleme, p. 119.

[58] Julius Wellhausen, Zwei Rechtsriten bei d. Hebräern. Arch. f. Religionswiss., Bd. 7, p. 40.

[59] Ibid., p. 41.

[60] Ibid., p. 41.

[61] Pinkerton, Voyages, vol. XVI, p. 290. Zit. nach Lubbock, a. a. O., p. 202.

[62] Preuß, Globus, Bd. 87, p. 383.

[63] „Von den Blackfoot-Indianern erzählt Clark Wißler sehr treffend, daß sie Intelligenz und Geschicklichkeit als solche gar nicht kennen, weil alles, was sie tun, das Ergebnis direkter Übertragung von ‚Macht' auf die einzelne Person ist." Preuß, Die geist. Kultur usw., p. 27.

[64] Lazar Geiger, Zur Entwickl.-Gesch. d. Menschh., Stuttgart, 1871, p. 31 f.

[65] Ibid., p. 37 f.

[66] Ibid., p. 36 f.

[67] L. Noiré, Der Urspr. d. Sprache, Mainz, Verl. v. Viktor v. Zabern, 1877, p. 341.

[68] K. Bücher, Arbeit u. Rhythmus, p. 377.

[69] Jul. Wellhausen, a. a. O., p. 38 f.

[70] Karutz, Der Emanismus. Zeitschr. f. Ethnol., Bd. 43, p. 568.

[71] Ibid., p. 570.

[72] Ibid., p. 568.

[73] Tauern, Ceram. Zeitschr. f. Ethnol., Bd. 43, p. 171 f.

[74] Rich. Andree, Ethnograph. Parallelen u. Vergleiche, Stuttgart, Verl. v. Jul. Maier, 1878, p. 30.

[75] J. Raum, Die Religion d. Landschaft Moschi. Arch. f. Religionswiss., Bd. 14, p. 205.

[76] Max. Prinz zu Wied-Neuwied, Reise nach Brasilien in d. Jahren 1815 bis 1817, Bd. I, p. 364, Frankf. a. M., 1820.

[77] Dasselbe, Bd. II, p. 135, Frankf. a. M., 1821.

[78] Preuß, Globus, Bd. 86, p. 361.

79 The Journal of the Polynesien Society Nr. 29, März 1899. Zit. nach de Jong, Das antike Mysterienwesen, Leiden, 1909, p. 290 f.

80 F. Max Müller, Vorles. üb. d. Ursprung u. d. Entwickl. d. Religion, Straßb., Karl Trübner, 1880, p. 59 f.

81 Preuß, Die geist. Kultur usw., p. 54.

82 „Spiritus corpus est sui generis in sua effigie" (Tertullian).

83 Über diesen Begriff siehe Leo Kaplan, Grundz. d. Psychoanal., Kap. XIV.

84 Hewitt, Orenda etc. American Anthropologist, 1902, p. 33/46. Preuß, Arch. f. Religionswiss., Bd. 7, p. 232 f.

85 Preuß, Die geistige Kultur usw., p. 55 f.

86 Schopenhauer, Werke, her. von Paul Deussen, Bd. 3 (Der Wille in der Natur), p. 395, München, Piper u. Co.

87 Ibid., p. 395.

88 Dr. Fr. Anton Mesmer, Mesmerismus usw. Her. v. Karl Christ. Wolfert, Berl., in d. Nikolaischen Buchh., 1814. Leo Kaplan, Hypnotismus, Animismus u. Psychoanalyse, Wien, 1917.

89 Mesmer, a. a. O., p. 130.

90 Kieser, Das zweite Gesicht. Arch. f. d. tier. Magnetismus, Bd. 6, H. 3, p. 108.

91 K. Beth, Relig. u. Magie usw., Leipz. u. Berl., 1914, p. 130.

92 Karl du Prel, Philos. d. Mystik, 2. Aufl., Leipz., 1910, p. 145.

93 Leo Kaplan, Hypnotismus usw., p. 38.

94 Ibid., p. 39.

95 S. Freud, a. a. O., p. 21.

96 J. Spieth, Die Relig. d. Eweer i. Süd-Togo, Gött. u. Leipz., 1911, p. 15.

97 Ibid., p. 16.

98 Ibid., p. 17.

99 Karl Beth, Religion u. Magie bei d. Naturvölkern, p. 182 f.

100 Ibid., p. 183 f.

101 J. Spieth, a. a. O., p. 15.

102 Ibid., p. 7.

103 Ibid., p. 8.

104 Ibid., p. 9 f.

105 Herm. Oldenberg, Die Relig. d. Veda, p. 196.

106 M. Müller, a. a. O., p. 278.

107 Ibid., p. 277.

108 Ibid., p. 279.

109 Schopenhauer, a. a. O., p. 393.

110 Preuß, Die geist. Kultur usw., p. 31.

111 Hans Zahler, Die Krankheit im Volksglauben d. Simmentals. Dissert. Bern, 1898, p. 20.

112 Paul Deussen, Sechzig Upanishad's d. Veda, Leipz., Brockhaus, 1905.

113 H. Carstensen, Totengebräuche aus Dithmarschen. Am Ur-Quell, Bd. I, p. 10.

114 Franz Piger, Geburt, Hochzeit u. Tod usw. Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., Bd. 6, p. 408.

115 Preuß, Die geist. Kultur usw., p. 64.

[116] Von Negelein, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., Bd. 13, p. 376.
[117] Lubbock, a. a. O., p. 17.
[118] Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., Bd. 13, p. 388.
[119] Tauern, Zeitschr. f. Ethnol., Bd. 43, p. 168.
[120] Schellong, Zeitschr. f. Ethnol., Bd. 21, p. 19. — Um den Zauber des Wickelns des Fadens verständlich zu machen, will ich folgende Illustration anführen. „Wenn der Accra-Neger den Täter eines Diebstahls nicht herausbekommen kann, so läßt er ‚die Seele des Diebes binden' und stellt sie so der Ahndung der Geister anheim. Das kann natürlich nur mit Hilfe des Ganga und dessen geheimnisvollen Beziehungen geschehen. Dieser gibt dem Bestohlenen zwei messerähnliche Hölzer, zwei Zipfel Zeug, in welche geriebene Stoffe . . . eingebunden sind . . . Zu diesem muß der Bestohlene oder welcher die Prozedur des Bindens der Seele oder des Geistes vornehmen will, für einen langen Strick von Baumbast und zerriebenes Rotholz sorgen. Mit diesen Dingen versehen, begibt sich jener auf die Weisung des Ganga hin am frühen Morgen auf das eine Ende des Dorfes und spannt die lange Schnur auf der Hauptstraße entlang aus, näßt das geriebene Rotholz mit Wasser an und bestreicht die Schnur mit demselben. Hierauf befestigt er an jedes Ende der Schnur eines von den vorhin genannten Bündelchen und beginnt damit das ‚Kabla-Binden', wie die Zeremonie genannt wird. Nun nimmt er die beiden messerartigen Hölzer und beginnt unter den entsetzlichsten Verwünschungen des Diebes die Schnur von dem einen Ende aus auf die Hölzer aufzuwickeln . . . Nach Beendigung der Aufwicklung wird das Ganze neben dem Weg zur Plantage unter einen Stein begraben und ein vom Ganga erhaltenes Pulver von zerstoßenem Holz . . . auf die Stätte ausgestreut. In Geduld wird die Wirkung und die Strafe der Geister alsdann abgewartet." (Leo Frobenius, Die Weltanschauung d. Naturvölker, Weimar, Verl. v. Em. Felber, 1898, p. 341.) — Der Hauptbestandteil des Zaubers besteht in dem Aufwickeln der Schnur, wodurch, wie es scheint, die Seele des Diebes oder seine Persönlichkeit „gebunden" wird.
[121] „In Aargau löst man diejenigen Knoten sorgfältig auf, die man an den Ruten einer dem Wohnhause zunächst stehenden Weide gewahrt; auch das Weidenband einer jeden Strohgarbe, die man im Stalle streuen will, wird erlesen und aus gleichem Grunde nicht mitgestreut. Es könnte ein Hexenschaden mit darin ‚verknüpft' sein." Rochholz, Alem. Kinderlied u. Kinderspiel, S. 146. Zit. nach Heinr. v. Wislocki, Volksglaub. u. Volksbrauch d. Siebenbürger Sachsen, Berl., Verl. v. Em. Felber, 1893, p. 6 f.
[122] Paul Hirzel, Abergl. i. Kt. Zürich. Schw. Arch. f. Volksk., Bd. 2, p. 276.
[123] M. Mannhardt, Mytholog. Forschungen, Straßb., K. J. Trübner, 1884, p. 75.
[124] Ibid., p. 99 f.
[125] Leo Frobenius, a. a. O., p. 101 u. 102.
[126] Aus dieser Funktion des Lachens ist der volkstümliche Schwank entstanden. Es ist aber hier nicht der Ort, ausführlicher darauf einzugehen.
[127] L. Geiger, Zur Entwicklungsgesch. d. Menschh., Stuttg., Cottasche Buchh., 1871, p. 99.
[128] Preuß, Der Urspr. d. Menschenopfers. Globus, Bd. 86, p. 109.
[129] Nach Herm. Oldenberg, Relig. d. Veda, p. 110.

130 Ibid.

131 Dr. Kühnau, Schles. Flurumzüge, besonders das Saatenreiten. Mitteil. d. schles. Gesellsch. f. Volksk., Bd. XI, p. 173/186.

132 K. Th. Preuß, Die Religion d. Cora-Indianer (Die Nayarit-Expedit., Bd. I). Leipz., B. G. Teubner, 1912, p. XXIV.

133 Ibid., p. XXVI.

134 Ibid., p. XXVII.

135 Brugsch, a. a. O., p. 102.

136 Urkund. zur Rel. d. alt. Ägyptens, her. v. Roeder, p. 2.

137 Leop. v. Schröder, Mysterium u. Mimus i. Rigveda, Leipz., H. Haessel Verl., 1908, p. 188.

138 Lubbock, a. a. O., p. 182.

139 Ibid., p. 196.

140 J. Goldzieher, Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel. Arch. f. Religionswiss., Bd. 13, p. 27 ff.

141 Ibid., p. 32.

142 M. Mannhardt, a. a. O., p. 50 u. 51.

143 Preuß, Globus, Bd. 86, p. 111.

144 Preuß, Die Relig. d. Cora, p. XLIV.

145 Heinr. v. Wislocki, Volksgl. u. Volksbrauch usw., p. 62 f.

146 Preuß, Die Relig. d. Cora-Indianer, p. 102/110 u. 111.

147 Zu diesem Gedanken siehe Leo Kaplan, Zur Psychologie des Tragischen. Imago (Zeitschr. f. Anwend. d. Psychoanal., her. v. Freud), Bd. I.

148 Preuß, Globus, Bd. 86, p. 324.

149 Preuß, Die Rel. d. Cora-Indianer, p. 143.

150 Preuß, Globus, Bd. 86, p. 321.

151 A. Vierkandt, Globus, Bd. 92, p. 61.

152 Her. Usener, Mythologie. Arch. f. Religionswiss., Bd. 7, p. 16. — „Es liegt im Gebiet des Kultus ein auch auf dem Felde der Dogmengeschichte wohlbekannter Vorgang, die Verschiebung eines fertigen und starr gewordenen Gedankenproduktes durch mehrere Stufen andersgearteter Auffassungen vor, vielleicht könnten wir auch sagen, die Erfüllung des seiner ursprünglichen Seele beraubten Leibes gewisser Gebräuche mit einem neuen Geiste." M. Mannhardt, a. a. O., p. 138.

153 Herm. Oldenberg, Rel. d. Veda, p. 308.

154 Ibid., p. 309.

155 Ibid., p. 310.

156 Ibid., p. 316 f. — Devâpi, Sohn des Ṛshtisheṇa, Name eines Priesters.

157 Preuß, Globus, Bd. 86, p. 32.

158 M. Mannhardt, a. a. O., p. 30.

159 Paul Deussen, Die Geheimlehre d. Veda, Leipz., Brockhaus, 1907, p. 8/10.

160 Ibid., p. 8.

161 Ibid., p. 21.

162 Preuß, Globus, Bd. 86, p. 324.

163 Herm. Oldenberg, Rel. d. Veda, p. 324 u. 330.

164 Ibid., p. 331.

[165] Mit dieser ethischen Umdeutung des Opfers hängt vielleicht zusammen, was Mannhardt bemerkt haben will, daß nämlich man mancherorts den Gedanken hegte, der Getreidewuchs gehöre dem Vegetationsdämon. „. . . der Dämon der Kulturfrucht nicht sowohl als derselben immanent, sondern vielmehr als Eigentümer derselben angesehen wird, so daß die Aberntung des Feldes ihn seines Besitzes beraubt und zum armen Manne macht. Er wird deshalb mehrfach als ‚der arme Mann' oder ‚die arme Frau' charakterisiert. So bleibt in Merkers und Tiefenort bei Eisenach eine kleine Garbe ‚für die arme Frau' auf dem Acker stehen; in Marksuhl bei Eisenach aber heißt die in Menschengestalt geformte letzte Garbe selbst ‚die arme Frau', zu Alt-Lest, Kreis Liegnitz, der Binder der letzten Garbe ‚Bettelmann'" (a. a. O., p. 48). Nachdem die magische Handlung des Opferns (Tötung des Tieres, das den Vegetationsdämon darstellt) ethisch umgedeutet wurde, mußte doch dem Opfer irgendeine Schuld entsprechen. Durch die Annahme, der Vegetationsdämon sei der Eigentümer der Kulturfrucht und er werde durch die Aberntung des Feldes beraubt, wurde die gewohnte Handlung des Fruchtbarkeitszaubers mit der neuen ethisierten Auffassung dieser Handlung als Sühneopfer in Einklang gebracht.

[166] Nach Oldenberg, a. a. O., p. 341.

[167] Oldenberg, a. a. O., p. 343 ff.

[168] Ibid., p. 346 f. – Die beiden Auffassungen finden wir noch widerspruchsvollerweise in einem Spruch, Rv. VII, 2, 5, vereinigt: „Agni, führe die Götter herbei, daß sie die Opferspeise genießen. Mögen sie mit Indra, ihrem Haupt, sich hier erfreuen. Bring dies Opfer zum Himmel, zu den Göttern." (Oldenberg, a. a. O., p. 347.) Einerseits soll Agni (Gott des Feuers) die Götter hierher bringen. Andererseits aber soll wiederum Agni (das Feuer) das Opfer in den Himmel bringen.

[169] K. Beth, Rel. u. Magie usw., p. 195, Fußn.

[170] Mary Alicia Owen, Folklore of the Musquakie Indians of North Amerika, Lond. 1904. Nach Preuß, Literaturber. im Arch. f. Rlgw., Bd. 9, p. 122.

[171] G. A. Dorsey, The Arapaho usw., Chicago 1903. Nach Preuß, ibid., p. 127 f.

[172] M. Mannhardt, a. a. O., p. 340.

[173] Zit. A. Dieterich, Mutter Erde, p. 134.

[174] E. H. Meyer, Indogerm. Pflügergebräuche. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde, Bd. 14, p. 13.

[175] Ibid., p. 143.

[176] Ibid., p. 15.

[177] A. Dieterich, a. a. O., p. 29.

[178] Zit. nach Sütterlin, „Mutter Erde", im Sanskrit. Arch. f. Rlgw., Bd. 9.

[179] Nach Dieterich, a. a. O., p. 41, Fußn.

[180] J. Goldzieher, a. a. O., p. 30.

[181] Ibid., p. 45 f.

[182] Ibid., p. 46.

[183] M. Müller, Indien, Leipz., W. Engelmann, 1884, p. 161.

[184] Preuß, Globus, Bd. 86, p. 356.

[185] Ibid., p. 358.

[186] Ibid., p. 86.

[187] Preuß, Globus, Bd. 87, p. 399.

[188] Dagegen meint Rich. Dehmel:

Weib und Welt.

Hie Weib, hie Welt:
Wen das noch quält,
Wer da noch wählt,
Wer sich sein Weib nicht so vermählt,
Daß es für seine Welt ihm stählt,
Der ist kein Held. R. D.

[189] Preuß, Globus, Bd. 86, p. 355.

[190] H. V. Wislocki, Volksgl. u. Volksbr. d. Siebenbürg. Sachsen, p. 110 f.

[191] Ibid., p. 111.

[192] Üb. Analerotik, Freud. Drei Abh. zur Sexualtheorie; und desselb. „Charakter u. Analerotik", in d. „Samml. kleiner Schriften", 2. Folge.

[193] Eine Kranke, die viel unter verschiedenen „Versuchungen" litt, wird eines Tages in ihrer Zelle ganz mit Kot beschmiert aufgefunden. Auf die Frage der Ärztin, was es damit für eine Bewandtnis haben soll, antwortet ihr die Kranke: „Jetzt bin ich geschützt!" (Mitget. v. Frl. Dr. K—r, Irrenanstalt R—u.) Wir sehen, wie hier die Kranke sich gegen die ihr drohenden Gefahren („Versuchungen") in magischer Weise zu schützen sucht: sie wendet als Schutzmittel (in derselben Weise, wie es z. B. die Siebenbürger Diebe tun) den eigenen Kot an.

[194] Preuß, Globus, Bd. 86, p. 115.

[195] Ibid., p. 362.

[196] Ibid., p. 362.

[197] Leo Frobenius, a. a. O., p. 54.

[198] Preuß, ibid., p. 376.

[199] Ibid., p. 376 f.

[200] H. v. Wislocki, a. a. O., p. 116.

[201] Vierkandt, a. a. O., p. 42.

[202] H. v. Wislocki, a. a. O., p. 57.

[203] Leo Frobenius, a. a. O., p. 47.

[204] H. v. Wislocki, a. a. O., p. 80 u. 81.

[205] Tylor, Anfänge d. Zivilisation, übers. v. Spengel u. Poske, Leipz., Wintersche Buchh., 1873, Bd. 1, p. 419.

[206] Ibid., p. 420.

[207] Ibid., p. 422.

[208] „Von den Dajaken meinen manche, Krankheiten wären verursacht durch Verwundung von Geistern mittelst unsichtbarer Speere." „Der Doktor eines Patienten (in Namaqua, Südwestafrika) erklärt nämlich gewöhnlich, daß eine große Schlange einen Pfeil in den Magen des Kranken geschossen habe." (Leo Frobenius, a. a. O., p. 177 u. 180.)

[209] Eine fernere Illustration solchen Verhaltens ist im folgenden gegeben: Max Dessoir will das Phänomen der Ich-Entfremdung auf Störungen der Sinnesempfindung zurückführen. Dagegen streitet Pierre Janet, der einmal sagt: „Bei jenen zwei Kranken, die in so seltsamer Weise behaupten, daß sie

ihre Persönlichkeit verloren hätten, und die unaufhörlich wiederholen: Nicht ich bin es, die plaudert, die geht, die empfindet, lebt und schläft, — ist der Sensibilitätszustand umständlich erforscht worden, aber man fand keine Abweichung von der Norm." Nun meint dagegen Dessoir: „Ich habe Gründe zu der Vermutung, daß dennoch tatsächlich sehr feine Störungen der Sinnesempfindlichkeit vorhanden waren und nur nicht nachweisbar waren." Max Dessoir, Vom Jenseits d. Seele, 2. Aufl., Stuttg., Ferd. Enke, 1918, p. 43.

210 Wilh. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. 2, 2. Hälfte, p. 180 u. 184.

211 W. Caland, Altindische Zauberei, Amsterdam, Joh. Müller, 1908, p. 4 f.

212 Ibid., p. 7 f.

213 Preuß, Globus, Bd. 86, p. 323.

214 Nathan Söderblom, Das Werden d. Gottesglaubens, Leipz., Hinrichsche Buchh., 1916, p. 70.

215 Ibid., p. 70 f.

216 Ibid., p. 37.

217 Ibid., p. 73.

218 Ibid., p. 74.

219 K. du Prel, Philos. d. Mystik, p. 139.

220 Ibid., p. 140 f.

221 A. Junod, der beste Kenner des Bantuvolkes, schreibt über die Thonga: „Bei den Thonga scheinen die Träume nicht die Rolle zu spielen, die die animistische Theorie ihnen bei der Entstehung der primitiven Vorstellungen zuweist." „Aber daß Träume dabei wirklich eine Rolle spielen, zeigt das, was er gleichzeitig von einem Manne erzählt, der hinging und eine Frau prügelte, als er mehrere Nächte von ihr geträumt hatte." Söderblom, a. a. O., p. 24.

222 Brugsch, a. a. O., p. 420.

223 Jul. v. Negelein, Bild, Spiegel u. Schatten, Arch. f. Rlgw., Bd. 5, p. 14 f.

224 Söderblom, a. a. O., p. 29.

225 Ibid., p. 19.

226 D. Westermann, Üb. d. Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei d. Ewe- u. Tschivolke, Arch. f. Rlgw., Bd. 8, p. 104.

227 Ibid., p. 105.

228 Ibid., p. 106.

229 Herm. Schneider, Kultur u. Denken d. alten Ägypter, Leipz., Hinrichsche Buchh., 1909, p. 20.

230 Ibid., p. 52.

231 Rich. Garbe, Beiträge zur indisch. Kulturgesch., p. 60.

232 Rich. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie, Leipz., Verl. v. H. Haessel, 1894, p. 297.

233 Dieselbe Ansicht von der „Seele" vertritt z. B. auch Herbart, wenn er in seinem Lehrbuch zur Psychologie (Königsb. u. Leipz., bey Aug. Wilh. Unzer, 1816), § 111, sich äußert: „Diese Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch zu produzieren. Sie ist demnach keine tabula rasa, worauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten; auch keine, in ursprünglicher Selbsttätigkeit begriffene Substanz . . ."

234 Alb. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipz., B. G. Teubner, 1903, p. 99.

235 Ibid., p. 99.

236 H. Oldenberg, Relig. d. Veda, p. 271.

237 Paul Sartori, Sitte u. Brauch, 1. Teil, Verl. Wilh. Heims, Leipz., 1910, p. 109.

238 A. Dieterich, Mithrasliturgie, p. 110.

239 H. Oldenberg, Rel. d. Veda, p. 270.

240 A. Dieterich, a. a. O., p. 101.

241 Preuß, Globus, Bd. 86, p. 377.

242 Pauly-Wissowa, Real-Encyklop. d. klass. Altert., Bd. IV, 863.

243 Sartori, a. a. O., p. 73 u. 74.

244 Preuß, Globus, 86, p. 377.

245 Salomon Maimons Lebensgeschichte, Berl., 1792, bei Friedr. Vieweg dem Älteren, p. 250 f.

246 Von Gottes- u. Liebfrauenminne, übers. v. H. A. Grimm (Nachwort), p. 46 (Insel-Bücherei, Nr. 81).

247 Ibid., p. 6.

248 Schwester Hadewich, Visionen. Aus dem Flämischen v. Fr. M. Huebner (Insel-Bücherei, Nr. 207), p. 3.

249 Ibid., p. 29 f.

250 Leo Kaplan, Grundz. d. Psychoanalyse, p. 185.

251 Zit. nach du Prel, Die Mystik d. alten Griechen, Leipz., Ernst Günthers Verl., 1888, p. 105.

252 Rud. Otto, Vishnu-Nârâyana, Texte zur ind. Gottesmystik, I, p. 88. Martin Buber, Ekstat. Konfessionen, p. 18 f., zit. nach Arch. f. Religionswiss., Bd. 19, p. 165 f.

253 Meister Eckehard, Schriften u. Predigten, her. v. Herm. Büttner, Bd. 1, Kap. 2 („Von d. Abgeschiedenheit"), 2. Aufl., Jena, Eug. Diederichs, 1912.

254 Der Mondschein d. Wahrheit, Vâcaspatimçras Sâṃkhya-tattva-kaumudi, übers. v. Rich. Garbe (Komment. zu Karika 23), Münch. 1892, p. 585 f.

255 Horst, Zauberbibliothek, Bd. 1, p. 122.

256 Ibid., p. 22 f.

257 Prof. M. Perty, Die sichtbare u. die unsichtbare Welt, Leipz. u. Heidelb., Wintersche Verlagsb., 1881, p. 57.

258 Freud, Imago, Bd. 2, p. 8 u. 9.

259 J. F. C. Hecker, Die großen Volkskrankheiten d. Mittelalters, Berl., Verl. Ensli, 1865, p. 164.

260 Ibid., p. 180.

261 Emanuel Swedenborgs Leben u. Lehre, Frankf. a. M., 1880, Verl. J. G. Mittnacht, p. 12.

262 Zit. nach Otto Landendorf, Histor. Schlagwörterbuch, Straßb. u. Berl., 1906, p. 308.

263 Hans Schmiedkunz, Psychol. d. Suggestion, Stuttg., Ferd. Enke, 1892, p. 55.

264 Ibid., p. 18.

265 R. Reichardt, Sagen aus Nordthüringen, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., Bd. 11, p. 71.

266 Bleuler, Affektivität, Suggestibilität, Paranoia, Halle a. S., 1906, p. 53.

267 Ibid., p. 47.

268 Leo Kaplan, Hypnot., Animism. u. Psychoanalyse, p. 54.

269 Bernheim, Neue Studien üb. Hypnotismus usw., 1892, p. 21.

270 Rich. Thurnwald, Ethno-psychol. Studien an Südseevölkern usw., Leipz., J. A. Barth, 1913, p. 103.

271 Mitleid ist die jüngere Form für das Substantiv Mitleiden, zuerst ostmitteldeutsch im 17. Jrh. (Grimm, DW, VI, 2356). – Mitleiden ursprünglich gemeinsames Leiden. So z. B. bei Keiserberg seelenpar. 55 a: ist es das ein glid leidet, so haben die anderen alle ein mitleiden. Luther sagt auch: sonst weren wir nicht rechte christen, die mit Christo leiden, und mit dem leidenden nicht mitleiden hetten. – „Schnell wohl aber zu dem begriffe des mitgefühls, der bloßen nachempfindung eines fremden unglücks abgeblichen: das mitleiden, so man mit eim hat" (Maaler 292 a), DW, VI, 2357. – Wir sehen also, zuerst leidet man mit, jetzt aber hat man Mitleid. Man war früher, wie es scheint, suggestibler und empfänglicher für die Leiden seines Mitmenschen als heutzutage.

272 Die desillusionistische Wirkung des Widerspruches von außen ersieht man aus folgender Sage aus Siebenbürgen: „Vor vielen Jahren zeigte ein Schwarzkünstler auf dem Marktplatze zu Mühlbach seine Künste. Das Volk staunte besonders über einen Hahn, der einen mächtigen Heubaum hinter sich herschleppte. Da kam eine Maid mit einem Sack voll Gras auf dem Rücken heran und rief: Ihr Narren, das ist ja nur ein Strohhalm, was ihr für einen Heubaum ansieht! Sogleich merkten alle den Betrug . . ." H. v. Wislocki, a. a. O., p. 23.

273 Bernheim, Die Suggestion u. ihre Heilwirkung, Wien, Franz Deuticke, 1888, p. 68.

274 Ibid., p. 92.

275 D. G. Kieser, Das siderische Baquet. Arch. f. d. tierisch. Magnetismus, Bd. 5, 2. St., p. 40–43.

276 Ibid., p. 51.

277 Leo Kaplan, Hypnotism., Animism. u. Psychoanalyse, p. 88.

278 Ibid., p. 116.

279 Kuhn, Indische u. german. Segenssprüche. Zeitschr. f. vergl. Sprachf., Bd. 13, p. 113.

280 Carly Seyfart, a. a. O., p. 178.

281 Ibid., p. 177.

282 Kuhn, a. a. O., p. 71.

283 Ibid., p. 73.

284 Ibid., p. 146.

285 Wilh. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte, Bd. 1, p. 13 u. 14, Berl. 1875.

286 Ibid., p. 21.

287 Ibid., p. 2.

288 E. H. Meyer, Mythol. d. Germanen, Straßb., 1903, p. 90.

289 Höfler, Krankheitsdämonen. Arch. f. Religionswiss., Bd. 2, p. 97.

290 E. H. Meyer, a. a. O., p. 93.

291 Carly Seyfart, a. a. O., p. 23.

292 Rochholz, Schweiz. Sagen, zit. nach Mannhardt, a. a. O., p. 41.

293 Zeitschr. f. Ethnol., Bd. 43, p. 171 f. Dieses Verfahren haben wir schon oben in anderem Zusammenhange angeführt.

294 P. G. van Ghert, Samml. merkwürdiger Erscheinungen des tierischen Magnetismus. Arch. f. d. tier. Magnetismus, Bd. 3, 3. Stück, p. 2, Fußn., Halle 1818.

295 Leo Kaplan, Hypnotismus usw., p. 22.

296 Hovorka und Kronfeld, Vergl. Volksmedizin, Bd. 2, p. 127.

297 Mannhardt, a. a. O., p. 32.

298 Seyfarth, a. a. O., p. 207.

299 Ibid., p. 208.

300 F. Liebrecht, Des Gervasius v. Tilbury Otia Imperiala, Hannover 1856, zit. nach Seyfarth, a. a. O., p. 209.

301 Seyfarth, a. a. O., p. 209.

302 Preuß, Die Relig. d. Cora-Indian, p. XCVIII.

303 Maspero, Gesch. d. morgenl. Völker, Leipz., Wilh. Engelmann, 1877, p. 81 f.

304 Lenormant, Die Magie u. Wahrsagekunst d. Chaldäer, Jena, Herm. Costenoble, 1878, p. 21.

305 Leo Sternberg, Relig. d. Giljaken. Arch. f. Rlgw., 8, p. 461.

306 Reallexik. d. german. Altertumsk., Bd. 2, p. 142, Straßb., 1911—1913.

307 A. Höfler, Arch. f. Rlgw., Bd. 2, p. 137.

308 Kuhn, a. a. O., p. 120.

309 C. Seyfart, a. a. O., p. 75 u. 78.

310 Ibid., p. 74.

311 Ibid., p. 69 f.

312 Kuhn, a. a. O., p. 69.

313 Ibid., p. 65.

314 C. Seyfart, a. a. O., p. 72 f.

315 E. H. Meyer, Mythol. d. Germanen, p. 475.

316 James Braid, Üb. d. Unterscheid. d. nerv. u. d. gewöhnl. Schlafes (abgedr. bei Preyer, Der Hypnotismus, Wien u. Leipz., 1890).

317 Kuhn, a. a. O., p. 60.

318 Ibid., p. 61.

319 Leo Sternberg, a. a. O., p. 467.

320 Ibid., p. 467 f.

321 Ibid., p. 469.

322 Carl du Prel, Studien aus d. Gebiete d. Geheimwissenschaften, Leipz., Wilh. Friedrich, 1890, p. 93.

323 Ibid., p. 96.

324 Lenormant, a. a. O., p. 18.

325 Leo Kaplan, Der tragische Held u. d. Verbrecher, Imago, Bd. 4, p. 105.

326 Heinr. Hansjakob, Wilde Kirschen, Erzähl. aus dem Schwarzwald („Sympathie u. Geheimnisse"), Heidelb., Georg Weiß, 1893.

327 Ibid.

328 Ein fast wörtlich übereinstimmender Spruch findet sich im Schweiz. Arch. f. Volksk., Bd. 4, p. 323.

329 H. Hansjakob, Bauernblut, Heidelb., G. Weiß, 1896, p. 220.

330 Daß auch der Geruch als charakteristisch für den einzelnen empfunden werden kann, ersieht man aus folgendem: „(Ein glaubwürdiger Herr) erzählte mir, daß er stets ein sonderbares Liebesgefühl empfand, wenn er das Haar junger Mädchen von 16 bis 18 Jahren roch, und daß der Haargeruch, der von erwachsenen Frauen ausging, diesen eigenartigen erotischen Einfluß nicht ausübte. Ein anderer erzählte mir, daß der starke, reizende Haargeruch einiger Frauen abstoßend auf ihn wirkte, und daß nur der zarte, unbestimmte Geruch der Frauenhaare bei ihm eine Art Liebesgefühl weckte, das verschwand, wenn er den Geruch nicht mehr wahrnahm. Derselbe Herr teilte mir mit, daß sich nach seiner Beobachtung der Haargeruch von Frauen mit dem Alter veränderte, und daß er den Haargeruch, den er bei Mädchen fand, solange sie unverheiratet waren, nicht mehr spürte, wenn sie verheiratet waren. Nur der Haargeruch, der von unverheirateten Frauen ausging, hatte auf ihn einen eigenartigen, anziehenden, erotischen Einfluß." Dr. Alterino, Der Liebesprozeß beim Menschen. Zeitschr. f. Psychotherapie u. mediz. Psychol., Bd. 5 (1913), p. 97. — In meinen Knabenjahren besaß ich auch die Gabe, die Menschen nach ihrem individuellen Geruch zu charakterisieren. Besonders unterschied ich die verheirateten von den nicht verheirateten Frauen nach dem Geruch. Ungefähr gegen das Alter von 18 Jahren verlor sich diese Unterschiedsempfindlichkeit nach dem Geruch.

331 Just. Kerner, Die Seherin v. Prevorst, Stuttg. u. Tübingen, 1829, p. 11.

332 K. H. E. de Jong, Das ant. Mysterienwesen, Leiden, 1909, p. 149.

333 Ibid., p. 85.

334 Ibid., p. 149.

335 Rud. Haidenhain, Der sogen. tier. Magnetismus, Leipz., 1880, p. 25.

336 Über die magische Grundlage des Ödipusmythus handle ich ausführlicher in einem Werke, das die Psychologie der Kunst, darunter das Problem des Tragischen, zum Gegenstand hat. Dieses Werk ist im Manuskript bereits fertig.

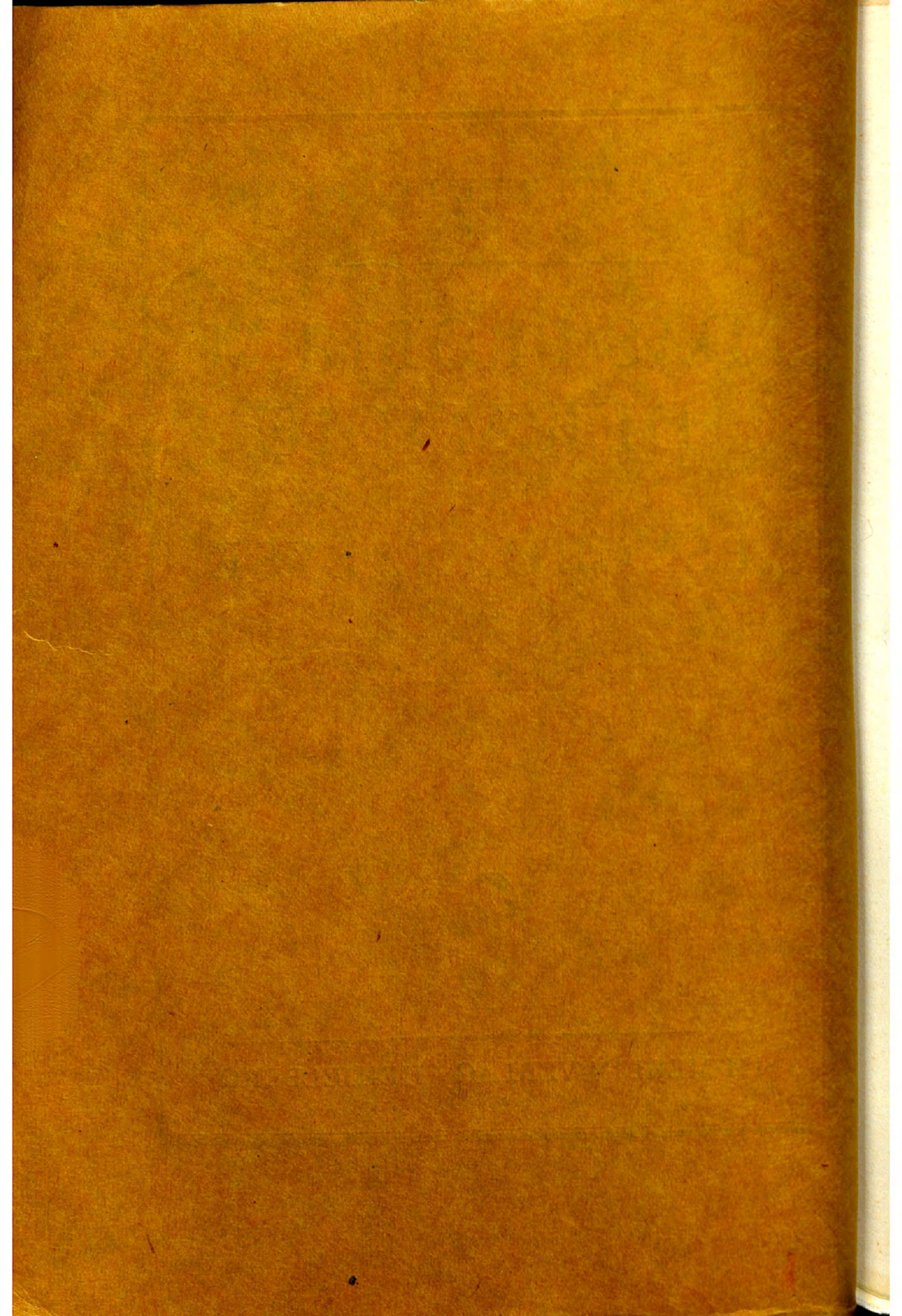
337 Preuß, Die geist. Kult. d. Naturvölker, p. 73.

338 Ibid., p. 72.

339 C. du Prel, Stud. aus d. Geb. d. Geheimwissenschaften, I, p. 73.

340 Gust. Ad. Heinrich, Progr. d. Unterrealgymnasiums zu S.-Regen, 1880, S. 6. Zit. nach Heinr. v. Wislocki, a. a. O., p. 122.





KAPLAN / MAGIE UND PSYCHOANALYSE

DIE MAGISCHE BIBLIOTHEK
ZWEITER BAND

DAS PROBLEM DER MAGIE

UND DIE

PSYCHOANALYSE

VON

LEO KAPLAN



IM MERLIN-VERLAG / HEIDELBERG